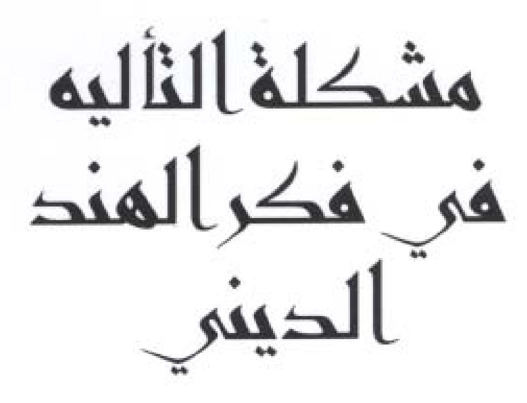
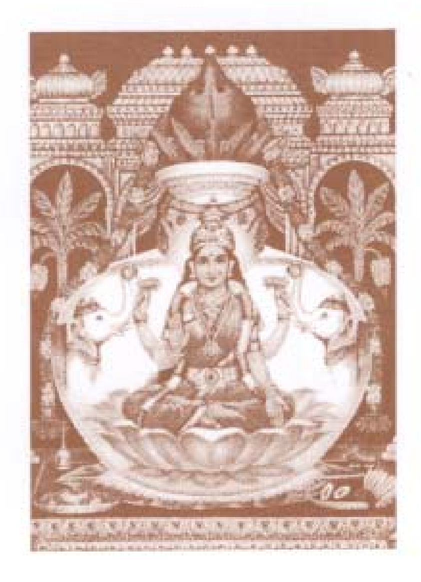


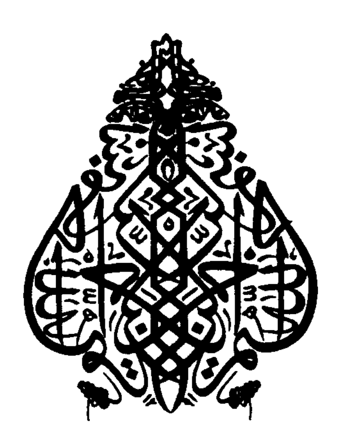


مشكلة التأليه في فكر الهند الديني



د. عبدالراضي محمد عبد المحسن

الرياض
١٤٢٢هـ / ٢٠٠٢م



مشكلة التأليه

في فكر الهند الديني

د. عبدالراضي محمد عبدالمحسن

كلية دار العلوم. جامعة القاهرة

دار الفيصل الثقافية

١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م

الطبعة الأولى
١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م
دار الفيصل الثقافية
ص . ب (٣) الرياض ١١٤١١

ⓗ دار الفيصل الثقافية، ١٤٢٢هـ
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر
عبدالمحسن، عبدالراضي محمد
مشكلة التأليه في فكر الهند الديني - الرياض
١٣٤ص؛ ١٤×٢١
ردمك: ٨ - ١٦ - ٦٦٧ - ٩٩٦٠
١ - الديانات الهندية ٢- الفلسفة الهندية
أ - العنوان
ديوي ٢٩٤ ٢٢/٢٨٧١

رقم الإيداع: ٢٢/١٣٥١
ردمك: ٨ - ١٦ - ٦٦٧ - ٩٩٦٠

المحتويات

العنوان	الصفحة

المحتويات

المُقَدمة

تمثل قضية الألوهية القاسم المشترك بين الدين والفلسفة والفكر الديني، فهي الأصل الأول من أصول الدين، والركن الأول من أركان الإيمان، وهي أول الأسئلة الثلاثة مدار البحث الفلسفي: (ما الله؟ ما العالم؟ ما الإنسان؟)، كما أنها جوهر الاستبصارات الفكرية التي أثمرتها التأملات العقلية للنص الديني وعمل العقل فيه؛ ولهذا كانت أغنى المجالات البحثية وأكثرها خصوبة ومركزية وأهمية للبحث والدرس القديم والمعاصر على حدٍّ سواء.

وتعدّ الهندُ بخصوصيتها الحضارية والفكرية مثالاً جيداً يجسِّد ثراء العطاء وتنوعه في مجال الميتافيزيقا بما توافر لها من ديانات موغلة في القدم، ودرسٍ فلسفي عريق، وفكر ديني ثرٍّ بالمذاهب والاتجاهات.

مما يجعل من تناول مبحث الألوهية في فكر الهند الديني ضرورة علمية وفكرية استلزمتها ـ إلى جانب ذلك ـ بواعث عدة، منها:

١ـ قلة البحوث الحديثة في هذا المجال.

٢ـ اضطراب الآراء والتصورات حول أكثر جوانب الموضوع.

٣ـ قصور المعرفة العميقة بالفكر الديني الهندي بسبب غياب مصادره الأصيلة، والدراسات الجادة حوله التي لم يترجم أكثرها إلا مؤخراً.

٤ـ غموض الرؤية الميتافيزيقية الهندية حول الألوهية ذلك الغموض الذي جعلها مشكلة خلَّفت فوضىٰ تأليهية تباينت مساراتها، وتذبذبت نزعاتها بين الإلحاد والغلوّ في التجريد المفضي إلىٰ العدم والمغالاة في التعددية الوثنية.

ولم تكن فاعلية تلك البواعث قاصرة علىٰ الحث والتوجيه إلىٰ هذه الدراسة، بل إنها حددت ـ إلىٰ حد كبير ـ طبيعة منهج البحث الملائم لها والأنسب لتبديد غموض مشكلة التأليه في الفكر الديني الهندي.

فجاء المنهج تحليلياً نقديًا مقارنًا يستهدف فصل جزئيات مشكلة التأليه المتشابكة، واستخلاص العناصر المؤثرة في بنيتها، والأسباب الفاعلة في نشأتها، والنتائج التي ترتبت

عليها من معوّقات لحركة الفكر الهندي، أو انحرافات في مساراته، أو أنسنةٍ كاملة لنسق التأليه في الفكر الديني الهندي باتت معها معالجة الموضوع حتميةً من جهة الفاعلية الهندية (التأليه)، لا من جهة الذات الإلهية؛ لأن المشكلة في التأليه ونسقه وليست في الألوهية.

كذلك جاءت طريقة التناول تبعاً لطبيعة المشكلة، فجاء البحث في مقامات ثلاثة تضمنتها مباحث ثلاثة مرتبة وفق القدم التاريخي لموضوعها، فتناول الأول مشكلة التأليه في الهندوسية في ثلاثة مطالب مبينًا في المطلب الأول صعوبات البحث فيها، وفي المطلب الثاني أسباب الاختلاف حول مذاهبها، وبيَّن المطلب الثالث النزعات الأربع التي سلكها نسق التأليه الهندوسي: التجريد، والتجسيد، وتعدد الآلهة، ووحدة الوجود.

وتصدىٰ الثاني لإشكالية التأليه لدىٰ المفكرين الأحرار، فعرض لتيار الإلحاد المنكر للألوهية، وبيَّن موقف بوذا وماهافيرا من الألوهية ونسقهما الخاص في التأليه.

أما الثالث فكشف النقاب عن حقيقة التأليه في البوذية والجينية بعد بوذا وماهافيرا.

والله المرجو في السداد والتوفيق إلى صائب القول والرأي، وإلى الموضوعية في البحث والدرس، وهو المؤمَّل والقصد من وراء الجهد والعمل، وهو المسؤول لأجل النفع والفائدة وتعليم غير العالمين، وله الحمد والمنة في البدء والختام.

دكتور
عبد الراضي محمد عبد المحسن

الرياض
٢٧ جمادى الآخرة ١٤٢٢هـ
١٥ سبتمبر ٢٠٠١م

المبحث الأول

التأليه في الهندوسية

المطلب الأول: صعوبة البحث في قضية الألوهية في الهندوسية

معالجة مسألة الألوهية في الهندوسية من القضايا الشائكة، لما تنطوي عليه من صعوبات ومخاطر، ليس أقلها شأنًا ضرورة الإبحار والغوص في موج متلاطم من آلاف السنين الحضارية الضاربة فيها جذور الديانة الهندوسية، مما يستلزم تتبع مفردات التأليه في حضارة وادي نهر الهند منذ نشأتها على أيدي الدراوديين[1] أصحاب الأرض الأصليين، ومرورًا بالإضافة الآرية[2] للشعوب الأوربية التي اجتاحت المنطقة جالبة معها نسقها الخاص في التأليه، وانتهاء بثمار التزاوج بين النمطين معًا أو بتأثرهما بالتيارات الوافدة من حوض البحر الأبيض المتوسط سواء مصريًا أكان التأثير أم يونانيًا.

مما يجعل من البحث في نسق التأليه الهندوسي بحثًا في ديانات وعقائد مختلطة، وأطوار للفكر الديني والفلسفي متنوعة ضمت تحت أجنحتها مشارب ومسارب جمة

للممارسات والشعائر والتصورات الاعتقادية، وليس بحثًا في عقيدة أو دين أو إيمان واحد[٣].

بل إن البحث في مسألة الألوهية في الهندوسية من دون مبالغة أو مغالاة ـ هو بحث في المتناقضات، إذ تشتمل على أرقى الآراء الفلسفية وأسخف المذاهب الدينية: كالتجريد والتعدد، والحلول وإنكار وجود الإله، وعبادة الشيطان وعبادة الأبطال، وعبادة الأسلاف وعبادة الحيوان، عبادة الطبيعة وعبادة العدم[٤].

ويضاف إلى هذه الصعوبات عدم ثبات الاعتقاد الهندوسي في الآلهة؛ فالهندي مستعد بطبيعته لاعتقاد كل شيء، وإذا ما رضي بآلهة جديدة لا يترك آلهته القديمة، وإنما يضمها إليها، وهو يعمل بأوامر هذه تارة، وبأوامر الأخرى تارة بحسب ما تمليه ظروف عيشه[٥].

المطلب الثاني: أسباب الاختلاف حول أنساق التأليه الهندوسي

المفتاح الأنسب لفك طلاسم قضية الألوهية في الهندوسية، والطريق الأمثل لتجاوز الصعوبات الماثلة أمام بحثها يكمنان في كشف مذاهب التأليه في الهندوسية، تلك التي تمثل المحور الأساسي، والمرتكز الرئيس لقضية الألوهية، إلى جانب كونها المفسر الدقيق لعناصر التضارب والاختلاف وعدم الانسجام، كما أنها تجمع بين أبعاد القضية وأجزائها المتفرقة، وذلك على الرغم من كون مذاهب التأليه نفسها في الهندوسية مختلفة ومتباينة تباينًا بعيدًا على نحو جعل الآراء تختلف حول عوامل هذا التباين:

١ـ ذهب البيروني أكبر دارسي الهندوسية وأهمهم إلى أن الاختلاف الهندوسي في مذاهب التأليه مرجعه إلى تفاوت درجات التحقيق العلمي والعقلي بين طبقات المجتمع الهندوسي بحكم اختلاف المتعلق والموجه لدى كل طبقة. يقول البيروني: «إنما اختلف اعتقاد الخاص

والعام في كل أمة بسبب أن طباع الخاصة ينازع المعقول ويقصد التحقيق في الأصول، وطباع العامة يقف عند المحسوس ويقتنع بالفروع ولا يروم التدقيق ، وخاصة فيما افتتنت فيه الآراء، ولم تتفق عليه الآراء»[٦] .

وقد تابع البيروني في القول بوجوب التفرقة بين مذاهب العامة ومذاهب الخاصة في الاعتقاد الهندوسي جمهرة من علماء الأديان المحدثين في الغرب ودارسيها عبّر عنهم بوضوح الألماني جون هاردون في كتابه الموسوعيّ «الله في ديانات العالم» فقد تناول معتقد الهندوس في الألوهية في مبحثين: أولهما عن العامة، والثاني عن المفكرين والمثقفين[٧] .

٢ـ علّل جون كولر الاختلاف في مذاهب التأليه الهندوسي بأن نصوص الكتب المقدسة ومنطوقها هي التي شتت الهنود بين أنماط التأليه المختلفة[٨] .

وربما يصح تعليل جون كولر إذا ما تعلق الأمر بالفترات المتأخرة، أما الاعتقاد في المراحل الأولى للهندوسية فكان

الواجب أن يكون متفقًا مع النصوص المقدسة التي يُفْترض أن تكون قد جاءت سجلاً للمعتقدات، ومعلوم أن تسجيل النصوص المقدسة وجمعها متأخران جدًا عن المراحل الأولىٰ للديانة التي كانت نصوص الاعتقاد فيها شفهية.

٣ـ أرجع آخرون هذا الاختلاف إلىٰ مبالغة الهندوس في الميل والإقبال علىٰ معبودهم، فكانوا إذا دعوا إلهًا من آلهتهم أثنوا عليه، وتقربوا إليه، وأقبلوا عليه حتىٰ تغيب عنهم سائر الآلهة والأرباب، فيصبح لديهم هو الإله ليس غيره، فيسمونه بكل اسم حسن، ويصفونه بكل صفة كمالية، ويخاطبونه برب الأرباب، وإله الآلهة تعظيمًا وإجلالاً لا تحقيقًا وتيقّنًا.

ثم إذا عطفوا إلىٰ غيره أقاموه مقام الأول، وجعلوه رب الأرباب، وإله الآلهة، فأصبح ذلك اللقب بمرور الزمن يعني رتبة لإله، ودرجة تميزه من غيره من الآلهة التي تعمل تحت رئاسته، ومعها بقية الكائنات، بعد أن كان اللقب في بداية استعماله يدل علىٰ العظمة والجلال(٩).

٤ـ رفض أحد الباحثين المحدثين القول بوجود اختلاف في مذاهب التأليه الهندوسي ، وذهب إلىٰ أن الخلاف لا يعدو كونه تنوعًا طبيعيًا بين الظاهرة ومعلولها، والوجود ومسببه، والفعل وأثره، والجوهر ومظهره. يقول الدكتور عمارة نجيب: «انتهت الكتب الويدية إلىٰ توحيد الخالق وتنزيهه عن النقص والشرك، فإذا ذكرتَ له عدة أسماء وكثيراً من الصفات، فهو وحده الموجود بحق، ولا تمثل هذه الكائنات إلا مظاهر وآثارًا صدرت عنه، وقد سرت منه روح في الجماد والنبات، وهو في النهاية (براهما) الفاعل المطلق، الخالق الأزلي الأبدي المتصف بكل صفات الكمال الإلهية، وإليه وحده يتوجه الأتباع بالعبادة»[١٠].

ويبدو هذا التعليل أقرب إلىٰ وصف أحد مذاهب التأليه الهندوسي منه إلىٰ تفسير الاختلاف في مذاهب التأليه.

لكن هناك أسباب أخرىٰ تفسر هذه الظاهرة، بل ربما كان بعضها أكثر فاعلية في تنوع مذاهب التأليه واختلافها في

الهندوسية، منها :

١ـ طبيعة العقل الآري:

لعبت العقلية الآرية أكبر الأدوار في اختلاف مشارب التأليه في الهندوسية ومذاهبها، فقد كان للآريين السيادة الفعلية في المنطقة وامتلكوا سلطة التقرير الديني بواسطة طبقة البراهمة الذين أدخلوا تعديلات جذرية في الديانة الهندية شملت تغيير اسم الديانة من «ويدك دهرم Wedic Dharm إلى : آريا دهرم Arya Dharm»[١١]، وكذلك فرض الآريون آلهتهم المتعددة التي مثلت عبادة المفردات الكونية والطبيعة المختلفة، وكان ذلك راجعًا لعجز العقل الآري عن التفكير في غير المشخَّص وقعوده عن إدراك أيّ نوع من أنواع الوحدة الكامنة وراء تلك المتفرقات الكونية، والسبب في ذلك الطبيعة السيكولوجية للعقل الآري وكذلك اغترابه عن ديانات التوحيد السامية، لهذا لم يستطع الآريون الفكاك من أسر التعدد في التأليه منذ أجيالهم الأولى مرورًا بالحضارات التي أسهموا فيها كالحضارة الهندية، أو حضارات بلاد

الرافدين، أو الحضارة اليونانية التي عجز أرقىٰ فلاسفتها العقليين عن الهروب من أسر قيود الشرك والوثنية والرقي إلىٰ إدراك نوع من التوحيد، ولهذا قالوا بالوسائط من العقول والنفوس والأفلاك.

ولما تسلّم الآريون راية النصرانية ذات الجذور التوحيدية، روَّمها الآريون الرومانيون بتعدديتهم، ولم يتنصر الرومان.

٢ـ تأثير الديانات القديمة:

لا يخفىٰ أثر الديانات القديمة المختلفة في أنساق التأليه في الهندوسية:

أـ فالتأثير المصري والبابلي سينجلي عند عرض مذاهب التأليه، ويكفي الآن الإشارة إلىٰ أن تاريخ تدوين الـ ريج فيدا RIG - VEDA أقدم نص ديني في الهندوسية يرجع إلىٰ عام ٢١٠٠ـ ١٥٠٠ ق.م، وهو يواكب تاريخ مرور فترتين حضاريتين زاهيتين بمصر هما الدولة القديمة والدولة الوسطىٰ وفيهما كانت ثورة إخناتون الدينية قد أُنْجزت وكانت نصوص الأدب الفلسفي والديني العميقة والشاملة

قد اكتمل جمعها[١٢].

وفي الوقت نفسه كانت بابل قد أنتجت كل ما أنتجته من أدب وفن.

ب ـ أما تأثير الطوطمية[١٣] والإحيائية[١٤] فيبدو شاملاً وعميقًا، مما جعل الفرنسي فيلسيان شالي يصنف الهندوسية بين الديانات البدائية[١٥].

فالهندوسية برافديها الأساسيين الدراوديّ والآريّ تبنّت طوطمية وإحيائية مازالتا باقيتين حتىٰ اليوم في تقديس الحيوان، مثل: البقرة والقرد والثعبان ورأس الفيل (الإله جانيش) Ganesh، وفي تقديس النبات، والآلهة النسائية كما في منطقة الديكان، وفي تقديس الأجرام السماوية، وتقديس الأنهار مثل نهر الغانج، وتعظيم الموتىٰ، وتقديس مصادر الخصوبة حتىٰ لو كانت الأعضاء الجنسية[١٦].

ج ـ الأدب الهرمسي: تنتهي خلاصة الثيولوجيا الهرمسية إلىٰ أن[١٧] الله قد فُهم كمبدأ أعلىٰ من العقل والروح، ومن كل ما هو علة له، وليس الخير إحدىٰ صفاته بل هو

طبيعته ذاتها، فالله هو الخير، كما أن الخير هو الله، إنه اللاكائن بصفة أنه أعلىٰ من الكائن، الله يبدع كل ما هو كائن، ويتضمن كل ما ليس كائنًا بعد، قطعًا إنه غير مرئي في ذاته، فهو مبدأ النور. العقل ليس الله، إنه فقط من الله وفي الله، كذا الإدراك هو في العقل، والروح في الإدراك، والحياة في الروح والجسد في الحياة، العقل غير متميز وغير منفصل عن الله، مثل الضوء من بؤرته، إنه أيضًا مثل الروح عمل الإله وجوهره، إذا كان له جوهر.

الإنتاج والحياة هما بالنسبة إلىٰ الله واحد الشيء ونفسه.

وأخيراً فإن الصفة الخاصة للطبيعة الإلهية هو أنه لا شيء مما يوافق الكائنات الأخرىٰ يمكن أن يسند إليه، إنه هو جوهر كل الأشياء دون أن يكون أي شيء، ولهذا فإنه أب لكل الأشياء، والحياة منه، إنه المبدأ والنهاية، المركز والدائرة، الأساس لكل الأشياء، الينبوع الذي يفيض، الروح الذي يحيي، الفضيلة التي تنتج، العقل الذي يرىٰ، النفس التي

توحي.

الله كلٌّ، كلٌّ ممتلئ به هو، إنه لا شيء في الكون الذي لا يكونه الله. كل الأسماء تناسبه، فأي اسم ليس اسمه الخاص. الواحد هو الكل والكل هو الواحد.

وأول ملاحظة تفرضها الدراسة التأملية للثيولوجيا الهرمسية هي كما يقول لويس منيار في دراسته عن أصل الكتب الهرمسية، التي صدّر بها ترجمته الفرنسية لنصوصها عن اللغة اليونانية: «قربها من فلسفة البراهمة، فبمقارنة الكتب الهرمسية مع الباغاتْ جيتا، غالبًا ما نلحظ نفس الأفكار وهي تبدو بعبارات متماثلة تقريبًا: (أنا الأصل وذوبان العالم، لا شيء أكبر مني، تترابط الأشياء كاللآلئ المعلقة في خيط، أنا الرطوبة في المياه والتألق في الشمس والقمر والكلام المقدس في الفيدا والقوة في الهواء والرجولة في الإنسان. . . . أنا عطر الأرض ووميض الشعلة وذكاء العقول وقوة الأقوياء.

أعرف الكائنات الأرضية والحاضرة والمستقبلة لكنني أنا لا

أحـد يعـرفني . . أختـرق عـوالم الحـرارة، أحبس الأمطار وأهرقها، أنا الموت والخلود، أنا الكائن والعدم، يا أرجونا، أنا مولّد كل الأشياء ومني ينمو الكون، أنا النفس التي تستقر في صدر كل الكائنات، أنا البدء، والوسط، والنهاية) . . . ولا يمكن تفسير هذا التشابه باستعارات»[١٨].

٣ـ أثر الفلسفة:

إذا كانت السمة المميزة لديانات الشرق القديمة هي التداخل بين الدين والفلسفة، فإن الهندوسية تتطابق فيها الفلسفة مع الدين:

أ ـ فالتأملات الهندية المبكرة التي يمكن أن توصف بأنها فلسفية تنتمي إلى الريج فيدا أقدم النصوص المقدسة في الهندوسية[١٩].

ب ـ والفلسفة الدينية الأولى لدى الهندوس توجد في مجموعات الأوبانيشيدا وهي بمنزلة هوامش على الفيدا، وكتبت خلال أربعة قرون انتهت نحو عام ٣٠٠ ق.م[٢٠].

لذلك وصف رابندرانات طاغور (الابن) الأوبانيشيدا ـ

بحق ـ قائلاً: «برغم أن الأوبانيشيدا تعتبر أسمىٰ ما وصل إليه التصور الفلسفي لشعبنا، فإنها لم تكن شافية في إجابتها علىٰ ما تحس به النفس البشرية من حنين معقد، وكان اهتمامها عقلانيًا تمامًا، ولم تكشف ـ بما فيه الكفاية ـ عن أن الاقتراب من الواقعية يكون من خلال الحب والعبادة»(٢١).

ج ـ وكان فلسفيًا هو الحل الذي قدَّمته الهندوسية لمشكلة التعارض بين التصوف الهندي بسعيه إلىٰ الوصول إلىٰ الاتحاد مع النفس الكلية والتناسخ بمحاولته الانعتاق من الشرور والآلام والتحرر من العالم.

فقد دمج هذا الحل فعاليات التناسخ مع ثمرة التصوف، وجُعل الاتحاد مع النفس الكلية يتحقق من خلال التناسخ مرة بعد مرة وتناسخ بعد تناسخ، إذ يقوم المرء بالأعمال الخيرة والسلوك الصالح، فتدفع الأخلاق بالنفس إلىٰ الارتقاء خلال كل جسد تحل فيه حتىٰ تبلغ الصفاء التام والحياة الأسمىٰ والغاية في الاتحاد بالنفس الكلية(٢٢).

المطلب الثالث: مذاهب التأليه في الهندوسية

يمكن القول بأن تعدد الأسباب والعوامل الفاعلة في نشأة اختلاف مذاهب التأليه الهندوسي التي أثّرت بأقدار متفاوتة في بنية الميتافيزيقيا الهندوسية، قد جاء تأثيرها استجابة لمحاولة إنسان الحضارة الهندية الإجابة عن السؤال الميتافيزيقي المحيّر عن العلة والسبب الأول :

أهو العقل ؟ أم الروح ؟ أم الهيولي ؟ أم ما فوقهما؟ أوكان واحدًا؟ أم كان مشتركًا مع غيره؟ أم مع عديدين غيره؟ أو كان مجسدًا أم غير مجسد؟ أم كان مماثلاً للخالق أم كان فوقه؟ وما إذا كان فرعًا عن شيء أم كانت كل الأشياء فرعًا عنه؟

ولم تكن المحاولة الهندوسية سهلة أو ميسورة، وذلك بسبب وعورة السؤال، وتباين ملكات أرباب الجواب وثقافاتهم، وغياب الرؤية الفلسفية المنهجية الواضحة ذات المرجعية الحاسمة في الفصل بين تيارات المفكرين والمتأملين،

وكذلك اتساع الفترة التاريخية التي استلزمتها المحاولة .

وكما كانت محاولة الإجابة الهندوسية عن السؤال الميتافيزيقي غير ميسورة، فإن الصعوبة قد اكتنفت كذلك محاولة ترتيب مذاهب التأليه الهندوسي وتصنيف نزعاته : أكانت فلسفية؟ أم كانت ثيولوجية؟ أم كانت بدائية طوطمية أو إحيائية؟ أم كانت مختلطة؟ وأيها أسبق : الثيولوجي أم الفلسفي أم البدائي؟ أم كانت متداخلة؟

والذي يمكن ترجيحه من بين تلك الاحتمالات تصنيف منطقي تاريخي يتواءم وطبائع الأشياء، البداية فيه للنزعة الفلسفية التجريدية، ثم تفرض نزعة التشخيص وجودها، تليها نزعة التعدد المطلق، أما خاتمة المطاف فكانت حلاً فلسفيًا تمثل في وحدة الوجود .

وهذا التصنيف، وإن كان يميز بدقة بين مذاهب التأليه الهندوسي ونزعاته، يتعذر معه القول بنظرية المراحل لهذه النزعات بما يعنيه ذلك من التسليم بسيادة نزعة تبدأ بنهايتها نزعة أخرى أرقى منها، مثلما يبدو ذلك في قانون الأطوار

الثـــلاثة لأوجـــست كـــونت، الذي بـدأه الإنسـان بالطور اللاهوتي حين خضع فيه لسيطرة الخيال الميثيولوجي، ففسر كل الظواهر الطبيعية التي رآها أمامه بردها إلىٰ أسباب خارقة للطبيعة هي قوىٰ غيبية سماها آلهة، ثم انتقل الإنسان إلىٰ الطور الميتافيزيقي، وفيه استبدل القوىٰ الغيبية الإلهية بقوىٰ مجردة، مثل: الروح أو النفس أو الجوهر، ثم يأتي الطور الوضعي أو العلمي قمة هذه الأطوار إذ ينزع المرء فيه إلىٰ المعرفة النسبية الرامية إلىٰ كشف العلاقات الثابتة بين الظواهر[٢٣].

فمثل هذا الفصل والتتابع بين نزعات التأليه الهندوسي غير متصورين لأسباب ثلاثة:

أولها: أن أكثر هذه النزعات قد تولّدت من جهة القابلية والانفعال والتأثر، وليس من جهة الفاعلية والإنشاء.

وثانيها: تساهل العقل الهندي إزاء القبول بمختلف النزعات والتعايش معها في وقت واحد، وإن كانت متعارضة، ويشهد بذلك قبوله بكل جديد من الآلهة الوافدة أو المستحدثة

وتقديسهامع الإبقاء على القديم من آلهته ومقدساته.

والثالث: أن تاريخ الأديان (البحوث والدراسات الأكاديمية) لم يحسم الخلاف بعدُ بين القائلين بأصالة التوحيد لدى الإنسان وأن التعدد والوثنية عرض طارئ، والقائلين بأن الخرافة والوثنية كانتا النزعة الأولى لدى الإنسان[٢٤]، ثم ترقى منها إلى التوحيد[٢٥].

وإنما الأولى بالقبول القول بتجاور نزعات التأليه الهندوسي وتعاصرها، ليس في الزمان والمكان فقط، بل في نفس الفرد الواحد؛ لأن الرشد والضلال في الفكرة الدينية كما يقول الدكتور دراز: «ليسا ظاهرتين متعاقبتين فقط، صعوداً أو انحداراً على مدى العصور، بل هما ظاهرتان متعاصرتان موزعتان في كل أمة وجيل، تبعًا لاختلاف الأفراد في درجات استقامة الحدس العقلي، ونبل الحس الباطني، فلا يخلو جيل ما من نفوس صافية تدرك الحقيقة نقية من شوائب الخرافة، وأخرى دون ذلك، ولعل هذا الوصف هو أقرب الأوصاف تصويراً للواقع المعروف»[٢٦].

واستناداً إلىٰ هذه القرائن يمكن تصنيف نزعات التأليه الهندوسي ومذاهبه حسب تسلسل ظهورها علىٰ النحو الآتي :

النزعة الأولى: التجريد

ترتبط النزعة التجريدية في التأليه لدىٰ الهندوسية برؤيتها للعالم، فهذا العالم المادي بوعيه وعقوله الفردية عالم محدود غير محكم ولا متكامل ولا مستقر، ومن ثمّ لا يستطيع الاعتماد علىٰ نفسه أو معاونتها، لذلك فهو بحاجة إلىٰ آخر مغاير له في الصفات والخصائص[٢٧].

هذا الآخر هو الـ «براهمان[٢٨] Brahman» إنه الكائن الواحد ، أساس كل الوجود والمصدر الحقيقي لكل الأشياء والمحرك لها، وإنه واحد غير متناهٍ في كينونة غير متعينة، مباطن للعالم، ليس له أي شكل من أشكال الوجود المعروف أو المتخيل، فهو بعيد عن تصورات الإنسان، فلا يُسْبَرُ غوره، ولا تعرف ماهيته، ولا تُحدُّ هويته، ولا تحيط به العقول والأفهام[٢٩].

وهو المطلق، ذو الوعي المطلق؛ لأن وعيه المطلق شرط للخلق والإرادة والمعرفة، وهو البهجة الكاملة والسعادة التامة واللذة الحقيقية[٣٠].

ولما كانت صفاته مطلقة غير مقيدة، لذلك فإن وصفه غير ممكن بواسطة خبرة عالم الظواهر، فلا سبيل إلى وصفه إلا بالسلب «ليس كذا، وليس كذا»[٣١]؛ لأن اللغة التصورية المجردة لا تدركه؛ فهو ليس مذكرًا أو مؤنثًا، ديناميكيًا أو إستاتيكيًا، شخصًا أو غير شخص[٣٢].

ولم تطرح النزعة التجريدية البراهمان بوصفه إلهًا، فالهندوس، كما يقول جون هاردون: «عندما يتحدثون عن البراهمان فإنهم لا يتحدثون عن الله الخالق، المدبر، المخلص. إنهم لا يعبدونه بل يتأملونه»[٣٣].

فتلك النزعة تجعل البراهمان يتجاوز العالم كله بما فيه الآلهة، لأنه هو الذي خلق الآلهة[٣٤].

فإذا كان البراهمان يتجاوز الآلهة والعالم التجريبي بخصائصه المكانية والزمانية والسببية، فإنه يكون في الحقيقة

متجاوزاً كل ما يجعل من تصوره في إمكان شبكة الإدراك الذهني للإنسان، وهذا يجعل من طبيعة البراهمان غامضة ومراوغة[٣٥].

بل يمكن الذهاب بتلك الطبيعة إلىٰ أبعد من مجرد الغموض والمراوغة، إنها «الخواء التأليهي»، أو كما يرىٰ فيورباخ في نقده تصور هيجل للوجود المجرد: «ما يفهمه الإنسان بالوجود هو حضور، وجود من أجل الذات، وقائع، حقيقة فعلية موضوعية. فكل هذه التعريفات أو الأسماء تعبر عن الشيء نفسه من وجهات نظر مختلفة.

أما الوجود المجرد، الوجود من دون واقع، من دون موضوعية، من دون وجود من أجل الذات، فهو بالطبع عدم»[٣٦]، فالعدم وضع يعبر عن السكون المطلق وحالة العماء الكلي الذي لا شيء فيه[٣٧].

فإذا جردنا تصورنا لله من كل معنىٰ ألوهي متميز، ونزعنا عنه كل دعوىٰ بأنه حقيقة قابلة للبرهنة عليها، وحصرناه ـ ديالكتيكيا ـ في دائرة التجريد غير المتعين فإننا إزاء الوهم،

وليس أمام الألوهية .

ولا شك أن هذه النزعة التجريدية تناسب النزعة غير التوكيدية التي غلبت على الهندوسية ، وهي ترجمة لعجزها أمام القلق الميتافيزيقي فيما يخص السؤال المحير : ما الله ؟

وقد اضطر الهندوسي إزاء هذا العجز إلى الانسحاب إلى العالم الباطني أو عالم الرموز والأسرار .

ويبدو هذا جليًا في طريق المعرفة الذي رسمته الهندوسية لإدراك البراهمان : في البداية كان السعي إلى معرفة البراهمان وتحديد ماهيته عن طريق الرموز والأسرار والشعائر الدينية والوظائف النفسية (السيكولوجية) للموجودات البشرية[٣٨] .

وبإخفاق هذه البداية في الوصول إلى معرفة البراهمان بقي طريق طرح الوعي الذاتي والإحساس بالأنا ، وطرح ظواهر العالم وتقاليده ومظاهره ، وتخلية المرء نفسه من كل الشهوات الخارجية والباطنية ، والاستغراق الكامل في تأمل البراهمان حتى يتم الإدراك ، وتتحقق المعرفة[٣٩] .

ولما عجز الطريق الثاني عن تحقيق معرفة البراهمان وتحديد ماهيته لجأ الفكر الهندوسي إلىٰ سلطة أخرىٰ فوق إنسانية، يقول شانكارا ـ أبرز فلاسفة القرن الثامن: «لا يمكن إثبات طبيعة البراهمان ووجوده من خلال الإدراك الحسي أو التحليل العقلي، وإنما ذلك يستمد علىٰ أساس شهادة النصوص»[٤٠].

ويبدو أن تعيين سلطة الكتب المقدسة علىٰ أنها مصدر نهائي لإدراك البراهمان قد تأثر بالرغبة البرهمية في الاستئثار بحق معرفة المقدس سواءٌ أكان المطلق أم كان النص، وقد أثمر هذا الاستحقاق البرهمي عن بقاء المعرفة بالمطلق قاصراً علىٰ رجال الدين من البراهمة والنسّاك.

وهو ما أشكل علىٰ بعض الدارسين ممن قال بأن عقيدة الخاصة (العلماء والمفكرون ورجال الدين) في الهندوسية تنحو نحو الإيمان بالوحدانية[٤١].

وهذا ما لا يُسَلَّم به لكون هذا الواحد ليس هو الواحد المتفرد الخالق المدبّر إله الديانات السماوية، وكذلك لكونه مجرداً غير

متعيِّن، مجهولاً غير معلوم، سلبيًا غير موصوف بفاعلية ما.

لكن هل يمكن القول بأن تلك النزعة التجريدية العدمية كانت السبب وراء الاعتقاد الهندوسي في أن العالم وهمٌ وخداع، ووجود زائف وغير حقيقي، وأن التخلي عنه ضرورة؛ لأنه ـ كما يقول راما كريشنا: «إن جميع هذا العالم التجريبي ما هو إلا حلم كوني عظيم، لا قيمة له تزيد على سائر أحلامنا، وهكذا فكل شيء إنما هو من إنتاج عقولنا، وما الكون بأسره إلا سرابٌ في سراب»(٤٢)؟

هناك تلازم منطقي بين النزعة التجريدية العدمية وبين الـ «مايا» التي ترى العالم وهمًا وسرابًا، ومبعث هذا التلازم أن العالم أساسه هو البراهمان، فإذا كان البراهمان أساس العالم عدمًا وخواء لا حدَّ ولا تعيُّنَ له، فبنية العالم التجريبي القائم على هذا الأساس سراب.

مما يجعل الإيجاب هو جواب السؤال السابق، فليس هناك ما يحول دون كون القول بزيف العالم مترتبًا على نزعة التأليه التجريدية، كما أنه لم يحل كذلك شيء بين تلك النزعة دفع

ديباندرانات طاغور - أحد فلاسفة الهندوسية في العصر الحديث - إلىٰ الدعوة إلىٰ استبعاد العبادة والكتب المقدسة من الديانة، قائلاً: «إنه لا يتجسد أبدًا، إنه يسمع ويجيب الدعوات الإنسانية، وهو لا يتطلب أي عبادة، بل يريد أن يكون معبودًا بالفكر، . . . يتجلىٰ الله مباشرة في الطبيعة ليس من كتاب مقدس له قوة القانون»[٤٣].

ومما يرجح ذلك أيضًا أن طريق الخلاص والاتحاد مع البراهمان يكون بالتجرد عن المحسوس والظواهر والقوىٰ الجسمانية وبغياب الأنا، ثم بالإقبال بكنه الهمة علىٰ التأمل الخالي من كل مضمون أو محتوىٰ، والإطراق لا في شيء، واجتماع الفكر لا في موضوع، إلىٰ أن يفنىٰ عن نفسه، وتغيب جميع الصور والرسوم عن فكره، ويتلاشىٰ في مبدئه ويتحد به[٤٤].

إذ إن الطبيعة العدمية الخوائية للمتأمَّل فيها قد فرضت أسلوب التأمل بطريقة طرح الوجود والاستغراق في العدم والخواء.

ولا يمكن بالقطع تجاوز موضوع النزعة التجريدية دون التأكيد على أثرها في الرؤية الهندوسية للنفس الإنسانية، فقد جعلت الأوبانيشيدا - كما بيَّن شانكارا في تعليقاته الشهيرة على نصوصها في القرن الثامن الميلادي - النفس الفردية (الأنا) تنتمي إلى عالم الظواهر (المايا)، وأنها ليست حقيقة قادرة على الحياة بذاتها، بل إن النفس الحقيقة هي النفس الكلية (الآتمان) القابعة وراء الظواهر، وهي التي لا يمكن اكتساب المعرفة الحقيقية ومعرفة الوجود الأزلي إلا بتوحدها مع البراهمان[٤٥].

وبذلك تتصل حلقات سلسلة العدم والسراب التي تبدأ بالبراهمان مروراً بالروح الكلية، فعالم الظواهر، وانتهاء بالنفس الفردية التي تحيا في سراب المايا، وتفنى في كلية الآتمان لكي تدرك عدمية البراهمان، ولا يبدو أن حلقات الوهم المتداخلة التي تشكل أساس الرؤية الهندوسية للكون والتي كانت ثمرة للنزعة التجريدية في التأليه، قد أصبحت رقمًا في صفحات كتاب تاريخ الفكر الديني الهندوسي؛ لأن

سرفبالي راداكرشنا - رئيس جمهورية الهند الحديثة وفيلسوفها - يكرر بعد اثني عشر قرنًا تأكيد راما كريشنا: «هذا العالم كله يعكسه الصانع الوهمي من براهمان، وفيه يحتجر مايا (الوهم) صانع الوهم. يجب أن نعرف أن الطبيعة وهمٌ، وأن ربَّ الأرباب هو صانع الوهم»(٤٦).

فكأن الحلقات المتصلة ليست فقط بين رؤية الهندوسية المعاصرة وبين رؤية هندوسية الألف الثاني قبل الميلاد، بل إنها تتواصل مع الرؤية الأقدم للهرمسية المثبتة في سؤال الابن تات إلى أبيه هرمس: «يا والدي إذا لم يكن هنا شيء حقيقي على الأرض، فكيف يمكن إذن أن يستعمل المرء حياته بحكمة؟!»(٤٧).

النزعة الثانية: التجسيد:

نزعة التجسيد تلي نزعة التجريد، وتترتب عليها وتتقاطع معها، فالتجسيد إحلال للمألوه المطلق وغير المتناهي وغير الواقعي وغير الموضوعي وغير المتعيِّن في المتعيِّن الموضوعي الواقعي المتناهي، وتشخيصه في قالب حسيٍّ منظور.

وقد مثّلت النزعة التجسيدية ضرورة حتمية للفكر الديني الهندوسي، فالبراهمان المطلق بوصفه كائنًا أسمى غير واقعي أو متعيِّن كان من المستحيل أن يجد حبًا وولاءً شخصيًا من معبوديه؛ لأن الإنسان لا يحب المجرد أو غير المتعيِّن[٤٨].

كما أن البراهمان بعد أن أُرسي كائنًا متعاليًا تمامًا فوق الإدراك الإنساني أصبح هناك خطر صيرورته نادرًا، ومن ثمّ تلاشيه من الوعي البشري[٤٩].

وتشير الأساطير (ميثولوجيا) الهندوسية إلى أن غاية التجسيد وهدفه الوحيد هو منح الإنسانية العطاء الإلهي[٥٠]، مثلما ظهر ذلك في هبوط إله المحبة (كرشنا) الأرض، وحلوله في شكل بشري كي يخلص البشرية، ويهتم بالعالم، ويساعد الإنسان[٥١]، وهو تفسير غيبي (ميتافيزيقي) للتجسيد يجعل مصدره ما ورائيًا فوق طبيعي، لا يعكس من قريب أو بعيد حقيقة الظمأ والحاجة الشعبية الهندوسية إلى معبود متشخص تربطه بعابديه علاقة التمجيد والحب والولاء الشخصي له (بهاكتي Bhakti).

وكانت الإيجابية المتعددة الأوجه التي تجلت للفكر الديني الهندوسي في النزعة التجسيدية عاملاً فعالاً في سيادتها في مرحلة الفيدانتا، فمن جانب تتضمن النزعة التجسيدية تنبيه المشاعر والإيمان والأفكار من خلال الحواس فتفضي بالشخصية إلى تطويق الواقع أو رفضه في أشكاله الفورية والمتعينة، ومن جانب آخر تصبح المعرفة والقداسة والوجود الموصوف بها البراهمان على نحو تجريدي مشخصة ومكسوة لحمًا بوصفها آلهة مرئية وملموسة يمكن حبها والخوف منها[٥٢].

وقد استقرت نزعة التجسيد الهندوسية على تشخيص المألوه في ثالوث مقدس: براهما (الخالق)، شيفا (المدمر)، فشنو (الحافظ)[٥٣].

وهو ما أرجعه ول ديورانت إلى رؤية الهندي للكون، إذ يرى فيه وجوهًا ثلاثة: الخلق، والاحتفاظ بالمخلوق، ثم الفناء، ومن ثم كان للألوهية عنده ثلاث صور هي الأشكال الثلاثة التي يقدسها الهنود: براهما الخالق، وفشنو الحافظ،

وشيفا المدمِّر[٥٤].

لكن تعليل ول ديورانت للشكل الذي استقر عليه التجسيد الهندوسي لا يمكن قبوله لأمرين يشكل كل منهما عقبة كؤودًا في وجه هذا التعليل، هما:

أولاً: تاريخ التثليث

الإله المتجسد في ثالوث مقدس ميراث أممي عريق في القدم، وليس ابتكاراً هنديًا، فالثالوث الهندي يأتي ترتيبه التاسع بين المثلثات المقدسة في التاريخ الديني للشعوب، وهي[٥٥]:

١ـ ثالوث بلدة أبيدوس المصرية (أوزيريس، إيزيس، حورس) وهو أقدم وأشهر المثلثات المقدسة.

٢ـ ثالوث طيبة عاصمة الفراعنة (آمون، موت، خنسو).

٢ـ ثالوث مدينة منف المصرية (بتاح، سخمت، نفرتم).

٤ـ ثالوث آلهة الحساب لدىٰ المصريين (أنوبيس، معات، توت) حيث أنوبيس يزن قلب الميت بالميزان الإلٰهي، ومعات ربة الحق والعدل تضع ريشتها في كفة الميزان

المقابلة للقلب، وتوت يدون بقلمه نتيجة الوزن.

٥- ثالوث الكلدانيين (آنو، أنليل، أيا) فآنو إله السماء، وأنليل إله الأرض والهواء، وأيا إله المياه والزوابع.

٦- ثالوث البابليين (شمش، سن، عشتار) الابن، الأب، الأم.

٧- ثالوث السومريين (آبو، زوجته، ابنه).

٨- ثالوث آلهة الحساب لدىٰ اليونانيين القدماء (رادامانت، إيباك، مينوس) فرادامانت يحاسب الآسيويين، وإيباك يحاسب الأوربيين، ومينوس يفصل في الحالات المركبة.

ولا يقتصر أمر التطابق مع المعتقدات السابقة علىٰ شكل الثالوث الذي استقر فيه التجسيد الهندوسي، بل يتجاوزه إلىٰ التفاصيل المتعلقة بأسطورة براهما (الخالق) أحد أفراد الثالوث وخلقه العالم، الواردة في «منوسمرتي» كتاب الهندوس المقدس:

«إن هذه الكائنات كانت ظلامًا لا تُرىٰ، وليس لها علامات تميزها، ولم تكن معرفتها تستطاع بدليل، بل كانت مجهولة وكأنها غارقة في سبات عميق، ثم إن براهما

اللطيف الخفي في ذاته ومظهر الكائنات بقدرته، ذا القوة الأزلية الأبدية خلق العناصر وما إليها، وأظهر نفسه وأباد الظلام.

إن براهما الذي لا يدرك بالعقل وحده اللطيف الخفي والمحيط بجميع المخلوقات أظهر ذاته، ثم بدا له أن يخلق المخلوقات من جسمه، فخلق أولاً الماء بالفكر، ثم ألقى فيه بذرته، فصارت البذرة بيضة ذهبية لها لمعانٌ كالشمس، وانبعث منها براهما ذاته جدّ العالم كله.

أقام براهما في هذه البيضة سنة كاملة وهو يرتاض، ثم قسَّمها بالفكر قسمين، وجعل منها السماء والأرض، وجعل بينهما فضاء، وخلق الجهات الست والبحار، ثم إنه بعث من ذاته الروح الذي هو حق الصفات الثلاث، وخلق الحواس الخمس الشاكرة، ثم إنه خلق كل المخلوقات»[٥٦].

فهذه الأسطورة بتفصيلاتها من أساطير خلق آمون للعالم (أحد أفراد ثالوث طيبة عاصمة الفراعنة) لدى قدماء المصريين، وهي الأسطورة التي تضمنتها التعاليم الخاصة

بمدينة (الأشمونين)(*) إحدىٰ مدن مصر الوسطىٰ[٥٧].

ثانيًا: خصائص التثليث الهندوسي

اتسم التثليث الهندوسي بنوع من المرونة والديناميكية التي طوَّعت هذا الشكل من أشكال التجسد لتلبية مطالب التحولات والصيرورات الاجتماعية والسياسية واستيعابها.

ومن ثمّ تولَّدت بفعل هذه الخاصية نظرية أخرىٰ من داخل نظرية التجسد الهندوسي، وهي نظرية «أفتار AVATAR» التي تقضي بنزول أفراد الثالوث واتخاذها أشكالاً أرضية تتمكن من خلالها من تحقيق مقاصد خمسة(٥٨):

١ـ إنقاذ العالم من قوىٰ الشر التي تهدده.

٢ـ إظهار النسّاك والرهبان علىٰ الفجّار.

٣ـ إهلاك الدجّالين.

٤ـ رفع ثقل الأرض من المعاصي.

٥ـ تقديم الأسوة الحسنة.

ولما كان الغرض من هذا النزول الأرضي تلبية احتياج العصر لنمط مخصوص من الإله المشخَّص[٥٩]، فإن أنماط

النزول الأرضي قد اختلفت على النحو الآتي[٦٠] :

- النزول الكامل عندما يتعلق الأمر بإعدام الطغاة وتدميرهم .
- النزول المؤقت لأداء مهمة خاصة لا تستمر أكثر من ساعات .
- النزول المرحلي ، ويستمر مرحلة زمنية أطول من السابقة .
- النزول المسلوب ، وفيه يعطي الشكل الأرضي قوة إلهية تزول عنه بمجرد أداء مهمته ، ويعود بعدها بشراً بقية حياته .

وكذلك اختلفت صور النزول الأرضي وأشكاله لأفراد الثالوث ، فتارة تكون أشكالاً حيوانية ، وتارة تكون أشكالاً بشرية ، وتارة أخرى تكون خليطًا من الأعضاء البشرية والحيوانية ، وذلك وفقًا لطبيعة المهمة المرجو إنجازها .

كما لا ينبغي التجاوز عن ملاحظة أساسية في نظرية الأفتار وأشكالها وهي أن هذه الأشكال قد أصبحت هي الأخرى آلهة مستقلة لها أتباعها .

ويعدّ فشنو أبرز أفراد الثالوث تطبيقًا لنظرية الأفتار بمقاصدها وصورها وأنماطها ، فقد كانت له تجسدات عشرة

اتخذ فيها الأشكال الأرضية الآتية(٦١):

١ـ السمكة Matsya التي أنقذت الإنسان الأول مانو Mano، والحكماء، والفيدا من الطوفان العظيم.

٢ـ السلحفاة Kurma التي ركب الآلهة فوق ظهرها واستولوا على قمة جبل مندارا، ومن هناك مخضوا محيط اللبن كيما يستردوا (طعام الآلهة) الذي فقدوه في الطوفان.

٣ـ الخنزير البري Varaha الذي قتل الشيطان (هيرانيكاشا Hiran-yaksha)، وأنقذ الأرض من المحيط الكوني الذي ألقاه فيه.

٤ـ الإنسان الأسد Narasinha الذي قتل الشيطان (هيرا نيكاشايبو Hiranyakshaibu بعد أن استعصى على القتل بواسطة إله أو وحش أو إنسان، بسبب البركة الإلهية التي نالها.

٥ـ القزم Vamana الذي غطى الأرض والهواء والسماء في خطوتين، وترك الخطوة الثالثة ليخطوها الشيطان (بالي Bali) إلى عالم الموتى.

٦ـ راما صاحب الفأس Parashu Rama الذي دافع عن

البراهمة ضد النهب الملكي إحدىٰ وعشرين مرة .

٧ـ راما ملك أيوذيا ، بطل الرامايانا الذي قتل الشيطان (رافانا Ravana) القاطن في سري لانكا .

٨ـ كرشنا Krishna البطل الماجن ذو المغامرات الشهوانية مع راعيات البقر ، والذي قتل خاله وابن خاله الملك كمشا Kamsha بسبب ذبحه الأبرياء .

٩ـ بوذا Buddh .

١٠ـ كالكين Kalkin ، وهو يجسد المستقبل ، في صورة حصان أو إنسان برأس حصان أو إنسان يمتطي حصانًا أبيض في يده سيف ملتهب يحكم الأرض بالعدل .

وقد عُبدت هذه التجسيدات والأشكال الأرضية بوصفها آلهة زادت من رصيد مجمع الآلهة الهندوسي مما يجعل نزعة التجسيد ذات ارتباط وثيق بنزعة التعدد ، وما زال لبعضها أتباع حتىٰ اليوم مثل : راما ، وكرشنا ، وبوذا[٦٢] .

ولم يقتصر دور المرونة التي اتسم بها التثليث الهندوسي علىٰ تولد نظرية الأفتار ، ولكنها قادت إلىٰ تفتيت الثالوث ،

فقد سمحت باستقلال أفراد الثالوث كلٌّ على حدة واستئثاره بكل خصائص الألوهية المطلقة التي كان الثالوث تجسيداً لها وكانت القاسم المشترك بين أفراده .

فأُسبغت على فشنو كل صفات الإله الواحد من دون الثالوث ، ووضع شيفا فوق كل الآلهة ، وأضيفت إليه مختلف صفات الألوهية والوحدانية ، بل غدت الفشنوية والشيفوية هي مذاهب الهندوس الرئيسية ، فأصبح الهندوسي إما فشنويًا أو شيفويًا[٦٣] .

أما السبب الأقرب للصواب في اتخاذ نزعة التجسد الهندوسية شكل الثالوث فقد أرجعه بعض الدارسين إلى المنظور الاجتماعي الذي قارب فيه الإنسان ، وقايس عالمه بعالم الألوهية ، إذ ارتأى أن الحياة الإلهية لا تقوم إلا بما تقوم به حياة البشر بأصلين (الأب والأم ، أو الزوج والزوجة) . وبفرع أو امتداد لهما وهو الابن ، وبتطور الفكر الإنساني استُبعدت العلاقة الاجتماعية ، وحلت محلّها الأفعال والصفات ، فأصبح الإله واحداً بالذات مثلثًا بالصفات[٦٤] .

لكن هذا التفسير الاجتماعي يقابله تفسير ما ورائي أعمق يقوم على نظرية العوالم الثلاثة التي بدأت بإدراك الإنسان أن تكوينه ثلاثي العناصر: جسد، وروح، ونفس، فالروح هي المبدأ الذي ينقذ أو يخلِّص ويمنح الشكل، والجسد هو المبدأ الذي يتحد بالروح ويتشكل به، والنفس هي المبدأ المتوسط بين الاثنين فإما أن تتبع الروح فتسمو، و إما أن تخضع للجسد فتنقاد إلى الانحطاط والأرضية والمادية.

وكان هذا التقسيم وراء نشأة العلوم الثلاثة: علم الطبيعة أو الفيزياء (الجسد ـ المادة)، وعلم النفس أو السيكولوجي (النفس)، وعلم الروح أو الميتافيزياء (الروح)، وسُمِّي بذلك لأن مجاله يمتد إلى ما وراء الفيزياء أو الطبيعة بسبب كون الروح ليست ملكة فردية، بل شمولية متحدة بالأحوال العليا من الوجود(٦٥).

وربما يكون هذا التفسير الماورائي يلائم الثالوث الهندوسي ليس بوصفه سببًا لوجوده ونشأته، بل ـ إن أردنا الدقة ـ بوصفه مسوّغًا لفكرته.

فالبراهما هو الخالق الروحي أو الأقرب إليه، وفشنو هو النفس الوسيط الحافظ للعالم المادي الذي أوجده الروح، وشيفا هو المدمر المختلط بالمادة والجسد.

النزعة الثالثة: تعدد الآلهة

تعدد الآلهة هي النزعة الأرسخ وجودًا، والأبرز مظهرًا، والأطغى حضورًا في فكر الهندوس الديني، فالهندوسية نهرٌ دافق من المؤلَّهات، وسيل عارم متجدد من تأليه الكائنات والموجودات، فإذا كان مؤرخو الأديان والحضارات قد صعدوا بتعدادها في بدايات القرن المنصرم من الثلاثين إلى رقم الثلاثمئة والثلاثين مليونًا (٣٣٠ مليونًا)؛ من المؤلَّهات[٦٦]، فإن دارسي الديانات من المتأخرين جعلوا الرقم رمزيًا؛ لأن الطموح الهندوسي لا يقف عند حدود هذا الرقم، بل يرنو إلى أن يكون لكل هندوسي إله خاص[٦٧].

فمفهوم الهندوسية للإله يجعل منه محايثًا للعالم متداخلاً فيه، لذلك أرجع الهندوسي كل حركة كونية أو طبيعية أو تاريخية لا يفهم سرها إلى قوة خفية روحية تسيطر عليها

وتوجّهها، فبجَّلها، وناجاها، وتودَّد إليها بالعبادة، وتضرَّع إليها طمعًا في إحسانها، وخوفًا من غضبها، وسمَّاها إلهًا[٦٨].

وقاد هذا المبدأ العام في التأليه إلىٰ تقديس ما يحيط بالهندوسي من مظاهر، ويتداخل مع حياته من كائنات، فقدَّس الهندوس ـ علىٰ سبيل المثال ـ من الآلهة ما يمثل الموجودات الآتية :

١ـ مظاهر الطبيعة :

سارانيو Saranyo (الغيوم)

سينا Sina (مجري الممرات في الحقل)

بيتار، سوريا Sorya، مترا، فشنو (الشمس)

تفاشتري Tvashtri (الصواعق)

فايو Vayo (الريح)

فارونا Varona (السماء)

ريتيفي Prithivi (الأرض)

بارجنيا Parganiya (المطر)

أوما Uma (النور)

اندرا Andra (العاصفة)

ماروتس Maruts أوشاش Oshas (الفجر)

أجني Agni (النار)

٢- الحرف والمهن الإنسانية :

بوشان Pushan (حارس الطرقات والموتى في العالم الأسفل)

جراما ديفاتا Gramadevata (راعية الزراعة)

فسفا كارما Visva Karma (رب المعمار)

ريبهوس Ribhus (الصناعة)

تواشتري twashtri (صناعة الأسلحة)

دورجا Durga (راعية اللصوص وقطاع الطرق)

باشوبا Pachupa (حامي القطيع)

سيتا Sita (الحرث والحصاد)

٢- الحيوانات :

كورما Kurma (السلحفاة)

فاراها Varaha (الخنزير)

نارسيمها Narsimha (الأسد)

جانيشا Gansha (رأس الفيل)

جارودا Garuda (الحدأة)

كالكين Kalkin (رأس الحصان)

نandi Nandi (البقرة)

ابنة الإله وأخت أبناء الإله آدت، وهي مركز الحياة وأم الأبطال.

٤ـ البشر:

راما Rama (المدافع عن البراهمة)

راما أيوذا Rama Ayotha (قاتل الشيطان)

فامانا Vamana (القزم)

جراسيس Graces (الشقيقات الثلاث) إلهات النعمة والحسن ورمز التأنق والبهجة والنضارة.

كرشنا Krichna (صاحب الفاس وقاتل الملك الظالم، ومعنى الكلمة: الأسودُ الأدكن).

٥ ـ أعضاء الجنس:

يو Uoni (عضو الجنس عند الأنثى)

اللنجا Linga (عضو الجنس عند الرجل)

٦ـ المعانـي:

رودرا Rudra (المرض والشفاء)

سوما Suma (الإنبات المسكر)

كارتيكيا Kartikya (الشجاعة)

شاكتي Shakti (القوة والنشاط)

يورفارا Urvara (الحقل والخصب)

كاما Kama (الرغبة والحب)

فاك Vac (الحديث)

كالي Kali (القبح والتعطش إلى الدماء)

شيفا Shiva (العنف والتدمير)

لاكشمي Lakshmi (الحظ والثروة)

ناتاريا Natarya (المرح والرقص)

ساراسفاتي (الثقافة والفنون)

أسباب تعدد الآلهة في الهندوسية :

لعل نجاح الرغبة العقلية والأكاديمية المحمومة في استبطان نزعة تعدد الآلهة في الهندوسية وكشف منطلقات هذه النزعة يدفع إلى المضي قدمًا إلى الأمام في محاولة طموحة غير مأمونة تستهدف إرواء غليل التساؤل عن الأسباب والعوامل الفاعلة وراء تلك النزعة التي أفرزت انفجارًا تأليهيًا يجعل الهندوسية الأوفر حظًا بين ديانات العالم في توليد المألوهات وحيازتها.

وفق المفاهيم والمطالب العلمية فإن المأمول اقتناص صورة فوتوغرافية أحادية الأبعاد، دقيقة التفاصيل، فائقة الألوان، لكن في حالة التعددية الهندوسية فإن هذا من الصعوبة بمكان، ومرجع ذلك إلى اتساع رقعة المقدسات المألوهة اتساعًا يندّ عن الحصر، ويعسر على التتبع، ويرجع كذلك إلى غياب الدراسات المتعمقة، وإلى تداخل خيوط الرقعة وأنسجتها تداخلاً سمح بتكرار تأليه المضمون الواحد بأسماء مألوهات متعددة، كما في تأليه الشمس مثلا بأسماء (بيتار، سوريا، مترا)، والتردد في إله الخلق بين: براجباتي، وفشنو.

وترجع الصعوبة من جهة أخرىٰ إلىٰ أن نزعة التعدد لم تنشأ من نقطة واحدة، ولم تتطور في مسار خطي مستقيم، ولم تستقر بعد في مرفئها النهائي، حيث يُعبد المألوه بصفةٍ سرعان ما تزول عنه، ويُقدس بصفة ما أخرىٰ، مثل أندرا الذي عُبد كإله للشمس، ثم أصبح إله العواصف والأمطار، كما لا يزال نبض التعدد والتأليه حيًا ومستمرًا في وجدان الهندوسي فلا يزال الهندوس كما في العصر الويدي يجدون في كل شيء ما يعبدون(٦٩).

فالهندوسي يصلي لجسر الخط الحديدي الذي يصنعه الأوربي، ويصلي للأوربي نفسه عند الاقتضاء(٧٠).

أمّا ما يمكن تلمُّسه من أسباب وعوامل وراء نزعة التعدد في الهندوسية فيكمن فيما يأتي :

١. سيطرة الفكر الأسطوري وغياب الفكر المنهجي:

فالنظرة الاستشرافية للهندوسية تكشف مدىٰ سطوة الأسطورة علىٰ النص الديني (الفيدا Veda ـ البراهمانا Brahmana ـ الأوبانيشاد ـ Oupanishdes ـ البورانا Pouranas ـ الماها

بهاراتاMahabharate) .

فقد أجابت الأسطورة عن السؤال الميتافيزيقي : ما الله؟ وما الروح؟ وعن السؤال الكسمولوجي : ما العالم؟ وما الإنسان؟ كما قدمت التسويغ الثيولوجي لنظام الطبقات، وحتى عندما أراد مفكرو الهند التخلص من هيمنة النص الديني وبناء فلسفة مستقلة حاصرتهم الأسطورة، فملأت المسافة بين النص والفكر، فاعتمدت مدرسة الفسيشيكا نظرية (الكارمان) الأسطوري في تحريك الذرات المكونة للعالم، وذهبت مدرسة النيايا إلى أن (المناس) العقل الأسطوري دائم العمل في الجسم، وبنت مدرسة «السامكيهيا» مفهومًا أسطوريًا للبوروشا أو الروح(٧١) .

وبسبب سيطرة الأسطورة وغياب الفكر المنهجي لم يتم تصحيح انحرافات مسار التعدد التي أثمرت كما سلفت الإشارة عددًا من السموات والأرض وعمليات الخلق، ولكل منها إله .

وقد تواكبت سيطرة الأسطورة مع تراجع كبير لدور العقل في تاريخ الفكر الديني في الهند، ربما لعدم اكتشاف قدراته

وملكاته، وربما لعدم ملاءمته طريقة التخلية بين الروح الفردية والروح المطلقة بتغييب الوعي والأنا لإنجاز الاتحاد وتحصيل المعرفة، يقول راداكرشنا: «الحدس وسيلة وحيدة للمعرفة، فالعقل والمعرفة العقلية لا يكفيان، فالهندي لا يعرف الحقيقة بل يحققها»[٧٢].

٢ـ غياب المعرفة بالتوحيد السماوي:

إذا أمكن تجاوز الخلاف حول إسناد دور لأنبياء التوحيد السماوي في حياة الهنود؛ ما بين معارض لهذا الدور، ومؤيد له، وقائل بأصل سماوي انحرفت عنه الهندوسية، ومتوقفٍ في أمر الخلاف لا يجزم بالأصل السماوي التوحيدي، ولا ينفي ـ في الوقت نفسه ـ ذلك الأصل السماوي التوحيدي للديانة الهندوسية[٧٣].

فإن ما بأيدينا من نصوص، وطروحات فلسفية، وخطاب ديني، لا تنبئ من قريب أو بعيد عن معرفة بأصول التوحيد السماوي. يقول محمد إسماعيل الندوي: «الهندوس قد استغنوا عن النبوة والرسالة، ولم يفكروا فيها مطلقًا ما داموا

وجدوا بديلاً لها عندهم. إننا لا نجد في كتبهم أنهم عارضوا النبوة أو أبطلوها؛ لأن هذا الأمر يخالف طبيعة الهندوكية المتسامحة مع كل الأفكار، بل إن عقيدة الرسالة لم تصل إلىٰ الهند مطلقًا قبل الإسلام»[٧٤].

فما ظنه بعض الدارسين للهندوسية من حديث عن الكائن السامي المتعالي توحيدًا، ليس ذلك معتقد الهندوسية، إنما معتقد الهندوسي في ذلك أن: «عملية رفع بعض الآلهة إلىٰ المقام السامي الخالق والقاضي والحافظ Henotheism تختلف عن التوحيد Monotheism، والتعدد غير النهائي للكون يشير إلىٰ تعدد الآلهة»[٧٥].

وذلك لأن الهندوسي حينما يتحدث عن الواحد، أو يحاول الارتقاء إلىٰ مفهومه متجاوزًا التعددية والشرك، فإن ذلك الواحد لا يعني الإله الوحيد، إنما يعني الأحدي الذات[٧٦]، أي ذا الذات الواحدة المتجسدة في كثرة من الآلهة، أو الأكبر في ذاته من غيره من الآلهة الذين لا يقاربون خصوصية تلك الذات.

٣- نزعة التجسيد ونظرية الأفتار:

نزعة التجسيد ونظرية الأفتار تولدت عنها مضخة كبرىٰ لإمداد مجمع الآلهة الهندوسي، فكل إله من أفراد الثالوث الهندي تجسد في أكثر من شكل أرضي مألوه، وكانت تلك التجسدات سرعان ما تتمتع بالاستقلال، فتصبح آلهة متفردة بمعزل عن الثالوث أو إلىٰ جواره، كما أن كلاً من: براهما وفشنو، وشيفا، أصبحوا آلهة مستقلة بمعزل عن البراهمان المطلق.

ولما كانت نظرية الأفتار مرتبطة بالتغيرات الاجتماعية والسياسية وما تستلزمه من متطلبات، فإن باب المألوهات الجديدة في شكل تجسيدات أرضية لأحد أفراد الثالوث لم ينسد قط عبر تاريخ الهند الديني.

من أجل ذلك يمكن دعوة الهندوسي إلىٰ عبادة أي إله من غير خوف مهما كان هذا الإله رفيعًا أو وضيعاً، إذ إنهم سيجعلون منه في الحال واحداً من تقمصات فشنو، فلم يلبث المسيح - مثلا - أن صار أحد تجسدات فشنو، وبذلك لم

يعد لدىٰ المبشرين شيئًا يقدمونه للهندوسي مادام أنه أصبح نصرانيًا أكثر منهم، وقد عدّ بعض الهندوس ولي عهد إنجلترا من تقمصات «فشنو» عندما زار الهند، وأحيط بضروب العظمة والجلال(٧٧).

ويمكن القول بأن تمدد الثالوث الهندوسي وتكاثر تجسداته الإلهية علىٰ هذا النحو يشكل فارقًا جوهريًا بينه وبين الثالوث النصراني الذي بقي صامدًا علىٰ مدار ستة عشر قرنًا من الزمان، وذلك علىٰ الرغم من الضغوط المتواصلة علىٰ الفاتيكان لإدراج مريم أقنوما رابعًا؛ لما لها من فضائل، تلك الضغوط المتمثلة في عرائض للبابا موقَّعة من ٤ ملايين و ٤٣٠ ألفًا و ٩٢٤ شخصًا يمثلون ١٥٧ دولة علىٰ رأسهم ٢٤ كاردينالاً و ٥٠٠ مطران، أبرزهم رئيس أساقفة نيويورك، ورئيس أساقفة بولندا، والأم تيريزا قبل وفاتها(٧٨).

٤ـ عدم ترتب قانون للثواب والعقاب على الاعتقاد في الآلهة:

ولا يمكن الاحتجاج بعقيدة الكارما لإبطال جدوىٰ هذا

السبب وذلك لأن دورات التناسخ والصيرورة تخضع لها الآلهة كذلك، ولن يكون مرجع المؤمن للحساب والثواب إليهم .

٥ـ عدم وجود عقيدة محددة أو قانون للإيمان:

يرجع وجود هذا السبب إلى غياب مؤسس للهندوسية نشأت معه أصول الديانة ومبادئها، ويدين في استمراره لطبقة البراهمة، نظراً لما يسمح به غياب قانون واضح محدد للإيمان من ضمان لسيادة النفوذ البرهمي واستمراره في شرح وتفسيرٍ لديانة غائمة غامضة لا تحدها حدود أو أسوار، وقد أسهم في تدعيم النفوذ البرهمي زيادة الجهل الهندي باللغة السنسكريتية لغة النص الديني.

وقد قاد غياب المقياس العقدي الصارم وأصول الاعتقاد المحددة، إلى تقديس الهندوسي كل جديد، فتكاثرت المؤلّهات، وتنوعت دون ضابط أو مانع .

٦ـ الصراع الاجتماعي والسياسي بين الآريين والدراوديين:

عمل كل طرف من أطراف الصراع الاجتماعي والسياسي

(البراهمة الدراوديون) علىٰ فرض ثقافته وفكره ومعبوداته والتزامها، ومن ثم عرفت الهند معبودات النخبة (البراهمة) ومعبودات السكان الأصليين (الدراوديين)، فتكاثرت وتعددت المألوهات علىٰ أرض الهند الشاسعة.

٧ـ تأثير المعتقدات الدينية لدى الشعوب والأمم السابقة:

إذا كانت الهندوسية نهراً من المؤلّهات فإن هذا النهر يدين بوجوده لسيول المعتقدات الدينية لدىٰ الأمم والشعوب السابقة كما قرر رادا كرشنا بوضوح: «إن الديانة الهندوسية لا تنتمي إلىٰ شعب من الشعوب، بل هي ثمرات لتجارب الأمم التي أدت دورها في تكوين الفكر الهندوسي»[٧٩].

وليس من أهداف البحث استقصاء جوانب تأثير أديان العالم في الهندوسية، فذلك يتطلب عملاً آخر مستقلاً، ولكن يكفي في هذا المقام بيان تأليه الهندوس للمظاهر والكائنات نفسها التي قدستها الشعوب السابقة، وذلك من خلال الجدول الآتي[٨٠]:

اسم الكائن المعبود لدى الشعوب	أسـمـاء الشـعـوب واسـم المألـوه لديـهم		
	السومريون	البابليون	قدماء المصريون
السماء	An-u و آن.	Igigi إجيجي	Hothor حتحور Horus حورس
العاصفة	Enlil إنليل	Mardukh مردوخ	
الأرض	Enki إنكي Ninki نـينـكـي	جاتوم دوج Gatum dug	Geb جب
الخصب	Inanna إيـنـانـا	Astar عشتار	Ezes إيزيس
الموت وحراسة المقابر			Anubis أنوبيس Osiris أزوريس
الحُب		Ashtar عشتار	
العجل أو البقرة	Sumogen سومغان		Apis أبيس
الحرب والدمار	Girsu جيرسو		Neith نايت
المرض والشفاء	Bau باو	Gula جولا	
الحكمة	Ea إيا	Ludlul لدلول	Thoth توت
المطر		Bel بعل	
الفجر			
الشمس	Utu أتو	Shamash شماش	Re رع
النار	Nusko نوسكو	Gibil جيبيل	واتش نيسرت Watch Nisert

اسم الكائن المعبود لدى الشعوب	أسـمـاء الشـعـوب واسم المألوه لديهم		
	اليونان القديمة	الكندائيون	الهندوس
السماء	Oranus أورانوس	Igigi إجيجي	Varuna فارونا
العاصفة	Zeus زيوس		Indra أندر
الأرض	Gaya جيا Cybele سيبيل		Prithivi بريتيفي
الخصب	Adonis أدونيس		Urvara يورفارا
الموت وحراسة	Thanatos ثناتوس		Pushan بوشان
الحُب	Aphrodite أفروديت		Kama كاما
العجل أو البقرة	Shiwa شيوا		Nandi ناندي
الحرب والدمار	Ares آريس		Shiva شيفا Kartikeya كارتيكيا
المرض والشفاء	Asclepus اسكليبوس		Rudra رودرا
الحكمة	Athena أثينا		Vac فاك
المطر			Pargania بارجنيا
الفجر	Eus إيوس	Ushas أوشاشي	Ushas أوشاشي
الشمس	Helus هليوس		Bitar بيتار Vishnu فشنو
النار	Hestia هستيا		Agni آجني

النزعة الرابعة : وحدة الوجود

وحدة الوجود Pantheism نزعة ميتافيزيقية تختزل الوجود في موجود واحد هو الله ، وتطابق بين هذا الموجود والعالم ، حيث يتوحد الله مع الطبيعة والكائنات والبشر ويكمن فيهم ، فيصبح هو الموجود الحقيقي الوحيد ، ويصبح العالم بموجوداته مجرد مظاهر وظواهر ولحظات وملامح وانعكاسات لهذا الموجود الواحد المطلق[٨١] .

ولمذهب وحدة الوجود أشكال ستة يختلف باختلافها مفهوم الوجود وطبيعة الوحدة بين الله والعالم ، وهي[٨٢] :

١ـ وحدة الوجود الهيلوزوستية Hylozoistie Pantheism ، يكونُ الله العنصر الأساسي للعالم مبثوثًا فيه ، محدثًا قوة الحركة والتغيير لكن العالم يبقى متكثراً بتعدد عناصره .

٢ـ وحدة الوجود الشامل Immanentistic Pantheism ، يجعل الله جزءاً من العالم ، لكنه مع حلوله فيه وعدم انفصاله عنه ، فإن قدرته تتصل بكل شيء فيه .

٣ـ وحدة الوجود الواحدي المطلق Absoulutistic monistic

Pantheism، يعدّ الله مطلقًا ومتوحدًا في العالم، والعالم بحكم هذه الحقيقة غير متغير.

٤- وحدة الوجود الواحدي النسبي Rela- Monistic Pantheism tivistic، فيه العالم واقع حقيقي ومتغير في ذات الله (كهيئة الله)، إلا أن الله مطلق ولا يتأثر بالعالم.

٥- وحدة الوجود النافية للعالم Acosmic Pantheism يقول بوهمية العالم، فبنية الحقيقة الكلية للعالم هي الله، والعالم مظهر غير حقيقي في ذاته .

٦- وحدة الوجود الموحدة للأضداد Identity of opposites Pantheism، يصف علاقة الله الدائمة بالعالم بتعبيرات متعارضة شكليًا، ويرتب عليها كون حقيقة الله ليست موضوعًا للوصف سواء أكان الوجود خلاءً أم كان ملاءً، حلوليًا كان أم متعاليًا إذ إنه يجب اللجوء إلى الفهم الحدسي للمطلق.

ويعدّ الشكل الخامس (وحدة الوجود النافية للعالم) هو القالب الذي تشكلت فيه نزعة وحدة الوجود في الهندوسية،

حيث البراهمان هو الواقع المطلق، وهو وحده الموجود الحقيقي أساس كل وجود ومنبعه، وكل الأشياء تتحد به، وتفصح عنه، وهي تعبير عن وظائفه، ومظاهر ورموز له وهو مبثوث فيها وفي كل مكان، ووجود هذه المظاهر والرموز والتعبيرات مثل وجود الثعبان في الحلم، أو في استخراج الساحر له من الحبل، فهو وجود وهمي (مايا Maya)، وليس واقعيًا، وإن كان له وجود[٨٣].

فقد ذهبوا إلىٰ أن الموجود شيء واحد، وأن العلة الأولىٰ تتراءىٰ فيه بصور مختلفة، وتحل قوتها في أبعاضه بأحوال متباينة توجب التغاير مع الاتحاد[٨٤].

يقول البيروني: «إنهم يذهبون في الموجود إلىٰ أنه شيء واحد علىٰ مثل ما تقدم، فإن (باسديو) يقول في الكتاب المعروف (بكيتا): أما عند التحقيق فجميع الأشياء إلهية؛ لأن (بشن) جعل نفسه أرضًا ليستقر الحيوان عليها، وجعله ماء ليغذيهم، وجعله نارًا وريحًا لينميهم وينشئهم، وجعله قلبًا لكل واحد منهم»[٨٥].

وهم يرون أن الوجود الحقيقي هو للعلة الأولىٰ فقط لاستغنائها بذاتها فيه وحاجة غيرها إليها، وأن ما هو مفتقر في الوجود إلىٰ غيره فوجوده كالخيال غير حق، والحق هو الواحد الأول فقط [٨٦] .

وتفسر الأوبانيشاد في أحد نصوصها كيفية اتحاد الموجود الواحد خالق العالم مع مخلوقاته : «حقًا إنه لم يشعر بالسرور، فواحد وحده لا يشعر بالسرور، فتطلّب ثانيًا، كان في الحق كبير الحجم حتىٰ ليعدل جسمه رجلاً وامرأة تعانقا، ثم شاء لهذه الذات الواحدة أن تنشق نصفين، فنشأ من ثمّ زوج وزوجة، وعلىٰ ذلك تكون النفس الواحدة كقطعة مبتورة، وهذا الفراغ تملؤه الزوجة، وضاجع زوجته وبهذا أنسل البشر، وسألت الزوجة نفسها قائلة كيف استطاع مضاجعتي بعد أن أخرجني من نفسه؟ فلأختفي، و اختفت في صورة البقرة، وانقلب هو ثوراً، فزاوجها، وكان بزواجها أن تولدت الماشية، فاتخذت لنفسها هيئة الفرس، واتخذ لنفسه هيئة الجواد، ثم أصبحت هي حمارة فأصبح

هو حماراً وزاوجها حقًا وولدت لهما ذوات الحافر، وانقلبت عنزة فانقلب لها تيسًا، وانقلبت نعجة فانقلب لها كبشًا، وزاوجها حقًا وولدت لهما الماعز والخراف، وهكذا حقًا كان خالق كل شيء مهما تنوعت الذكور والإناث، حتى تبلغ في التدرج أسفله إلى حيث النمال، وقد أدرك هو حقيقة الأمر قائلاً: «حقًا إني أنا هذا الخلق نفسه»(٨٧).

وإذا كان نص سفر الأوبانيشاد السابق قد فسّر كيفية نشأة الوحدة الوجودية، فإن القطعة المسطورة في كتاب «فشنوبيورانا» تقدم التقرير الفلسفي النهائي لوحدة الوجود المتمثل في نفي الثنائية من الوجود:

«جاء (ربهو) بعد ألف عام إلى (نداغا) في مدينته ليزيده علمًا، فرآه خارج المدينة في اللحظة نفسها التي كان الملك على وشك الدخول بحشد كبير من الأتباع.

لما رآه واقفًا على مبعدة قصد إليه وحيّاه قائلاً: أيها البرهمي! فيم وقوفك هاهنا وحيداً؟ فقال نداغا: انظرْ إلى الحشد محيطًا بالملك الذي يوشك أن يدخل المدينة. هذا هو

علة وقوفي وحيدًا، فقال ربهو: أيّ هؤلاء يكون الملك؟ ومن عسىٰ أن يكون الآخرون؟ فقال نداغا: إن من يركب الفيل الأحمر عاليًا برأسه كأنه قمة الجبل هذا هو الملك والآخرون هم تابعوه.

فقال ربهو: إنك تشير إلىٰ هذين، إلىٰ الملك والفيل دون أن تميز بينهما بفاصل، قل لي أين أجد الفاصل بين هذا وذاك؟ أريد أن أعلم أي هذين هو الملك، وأيهما يكون الفيل؟

فقال نداغا: الفيل أسفل والملك من فوقه، فقال ربهو: ما هذا الذي تشير إليه بقولك أسفل وبقولك فوقه؟

فوثب نداغا من فوره علىٰ المعلم وخاطبه قائلاً: هأنذا أعلمك ما أردت أن تتعلمه مني، أنا أعلىٰ مثل الملك وأنت أسفل مثل الفيل، فقال ربهو: إذا كنت في موضع الملك، وأنا في موضع الفيل فما أزال أطلب منك أن تنبئني: أيُّنا أنت وأيُّنا أنا؟

فما لبث نداغا أن جثا أمامه، وأمسك بقدميه وقال: حقًا إنك ربهو أستاذي.

فقال ربهو : نعم جئت لأعلمك ، وهذا الذي علمتك إياه اختصاراً وهو صميم الحقيقة العليا يتلخص في نفي الثنائية من الوجود»[٨٨].

وقد مثلث وحدة الوجود كما تقررت في أسفار البيورانا والأوبانيشاد الأساس الفلسفي الذي قامت عليه مدرستان من أكبر مدارس الفلسفة الهندية وأهمها ، ليس ذلك فقط بل تسمَّت المدرستان باسم المبدأ الذي قرره سفر قشنوبيورانا فعرفت المدرسة الأولىٰ بـ «اللاثنائية الشانكارية» نسبة إلىٰ شانكارا أبرز فلاسفة القرن الثامن ، وعرفت الثانية بـ «لا ثنائية رامانوجا» نسبة إلىٰ رامانوجا أبرز فلاسفة القرن الحادي عشر[٨٩].

وامتد هذا التيار الوحدوي وتواصل بقوة حتىٰ عصرنا الحاضر ، وعبَّر عن نفسه من خلال فلسفة رادا كرشنا التي قامت علىٰ أن : «الدين والفلسفة ، المعرفة والسلوك ، الحدس ، والعقل ، والإنسان والطبيعة ، الله والإنسان ، الظاهر والخفي ، كلها وحدة واحدة وحقيقة واحدة»[٩٠].

وتكاد تكون نزعة وحدة الوجود هي الوحيدة من بين نزعات التأليه في الهندوسية مما يمكن التحديد التاريخي الدقيق لظهورها، فقد كانت آخر النزعات ظهوراً إذ تضمنتها فلسفة الفيدانتا (ما بعد الفيدا)، سواء من خلال النص المقدس: أسفار الأوبانيشاد، كتب «بيورانا الشعرية» الإنجيل الثاني للديانة الهندية، أو من خلال فلاسفة الفيدانتا القدامى: (شانكارا، رامانوجا) والمحدثين مثل: سرفبالي رادا كرشنا الرئيس الأسبق لجمهورية الهند الحديثة.

أما ما يُختلف بشأن تحديده فهو العوامل التي كانت وراء ظهور تلك النزعة من نزعات التأليه الهندوسي، إذ تُطرح المقترحات الآتية لظهور نزعة وحدة الوجود في الفكر الهندوسي:

١- إشكالية تعدد الآلهة:

لقد زجّت نزعة تعدد الآلهة سواء من خلال التجسد التثليثي أو الأفتارات المتعددة لأفراده، أو من خلال مجامع الآلهة بالفكر الهندوسي إلى غياهب مشكلة عويصة عجز معها عن القدرة على حسم السؤال الميتافيزيقي: أيَّ هؤلاء

الآلهة خلق العالم؟ إذ كانوا يعزون هذا الدور الأساسي تارة إلىٰ «آجني» وتارة إلىٰ «إندرا» وطوراً إلىٰ «سوما» وطوراً إلىٰ «راهما»، وطوراً خامسًا إلىٰ «براجاباتي»[٩١].

وقد عبرت ترنيمة الأصول والخليقة في الريج فيدا بوضوح عن هذا العجز[٩٢]:

مَنْ ذا الذي يعرف حقًا؟

من الذي يمكنه أن يقول: متىٰ ولد هذا الخلق، ومن أين جاء؟

لقد جاءت الآلهة بعد خلق هذا العالم.

فمن ذا الذي يعرف من أين جاء؟.

ذلك الذي من رحابه جاء الخلق سواء أكان يضمه معًا أم لا، هو الذي يراه في السماء العلا، هو وحده الذي يعرف، أو ربما لا يعرف!!.

لذلك انصبت الاستبصارات الفلسفية لحكماء الفيدانتا في اتجاه العناية بالمبادئ الأساسية للوجود وعلىٰ وجه الدقة تحديد الطبيعة الحقة للواقع النهائي الذي عن طريقه وُجِدت كل الأشياء الأخرىٰ.

فكانت وحدة الوجود ثمرة الجهد الفلسفي للعقل الهندي الذي حاول من خلالها التوفيق بين نزعات التأليه الثلاث المتباينة (التجريد، التجسيد، التعدد) من جهة، ومن جهة ثانية تحديد وتعيين خالق الأشياء الحقيقي وطبيعته، ومن جهة ثالثة إثبات وجوده بطريق محسوس بعيداً عن التجريد.

ولهذا يكاد علماء مقارنة الأديان يجمعون على أن وحدة الوجود قد جاءت بعد جميع أطوار التأليه، توفيقًا بين النقائض والضرورات وإثباتًا لوجود الله بطريق الحس[٩٣].

لكن إذا صح القول بأن وحدة الوجود قد جاءت على قمة سلم نزعات التأليه وخاتمة له، مما دفع بعض المختصين إلى عدّها تطوراً في مسار الاعتقاد والفكر الديني الهندي نحو الأعلى، كما قال ديورانت: «تناول العقل الهندي الرشيد كل هذه الآلهة فدمجها في إله واحد، وهكذا تحول تعدد الآلهة إلى عقيدة بوحدة الوجود أوشكت عندهم أن تكون توحيداً والتوحيد بدوره أوشك أن يكون عندهم واحدية فلسفية»[٩٤].

فإنه من الخطل تماماً الظن بأن نزعة وحدة الوجود قد قدمت للهند عقيدتها، وفلسفتها، أي مخرج مقبول من هاوية تعدد الآلهة، لأن وحدة الوجود مجرد ظاهرة باطنية يستبطن صاحبها الوجود، ويخلع عليه طرفًا من رؤاه الذاتية، وتصوراته الخيالية، وأحلامه السريالية، لكن ليس لها أي حيز وجودي في الواقع فضلاً عن دليل ملموس أو معقول.

بل يمكن القول بأنها دفعت بالعقل الهندي نحو مشكلة أعوص بات الخلاص من أغلالها بحاجة إلى حكمة ما بعد الفيدانتا، وذلك بما تضمنه مذهب وحدة الوجود من وجوه تهافت، ومحالات عقلية، تمثلت في الآتي:

أ ـ أتمّ مذهب وحدة الوجود التغييب الكامل لمعيار المطلق والنسبي في ماورائية النظرة الميتافيزيقية في الفكر الديني الهندي، فمنذ اللحظة التي اعتمدت فيها الهندوسية مبدأ تجسد البراهمان في ظاهرة الثالوث المقدس ذات الإطار الزمكاني الحركي، فإنها قد اضطرت إلى تقييد المطلق (البراهمان) وإقحام النسبي فيه، وغدا المطلق متضمِّنًا

بدرجة ما نسبية تعبر عن نفسها في الأقانيم الثلاثة، وبما أن الأقانيم (النسبية) قد أصبحت مطلقة بوصفها آلهة، فذلك يعني من جهة أخرىٰ أن النسبي تضمن المطلق، ومثل هذا التداخل بين المطلق والنسبي خلط واضح.

ب ـ عدم التفرقة بين الوجود المفارق والوجود الهابط، بل والتوحيد بينهما.

ت ـ إبطال الوجود المحسوس، فالقول بالمايا «الوهم» أصبح معه العالم خيالاً غير حقيقي، وهذا وإن كان باطلاً في الحس والعقل معارَضًا بالتجريبات والمدركات الملموسة، فإنه كذلك ضرب من الخيال الشعري وفق تعبير ابن سينا في إشارته: «اعلم أن قول القائل: إنّ شيئًا ما يصير شيئًا آخر، لا علىٰ سبيل الاستحالة من حال إلىٰ حال، ولا علىٰ سبيل التركيب مع شيء آخر، ليحْدُثَ منهما ثالث، بل علىٰ أنه كان شيئًا واحدًا فصار واحدًا آخر، قول شعري غير معقول، فإنه إن كان كل واحد من الأمرين موجودًا فهما اثنان متميزان، وإن كان أحدهما غير موجود فقد

بطل إن كان المعدوم ما هو قبل»[٩٥] .

ث ـ تعارضها مع نظريات الخلاص الهندي ، فهدف الهندي أن يحقق الخلاص لنفسه من تكرار الموت والميلاد ، وذلك بتصفية النفس وتهذيبها وتعليمها ، لترقىٰ لاستحقاق الاندماج والاتحاد مع البراهمان ومعرفته ، فكيف يسعىٰ المرء للاتحاد بمن هو في وحدة وجودية معه .

ج ـ مخالفتها للثنائية التي قام عليها الفكر الهندي :

ـ النفس نفسان : الذات والآتمان .

ـ العالم عالمان : عالم الظواهر وعالم الحقائق .

ـ الولادة والموت .

ح ـ تبني خيار موغل في السريالية ، وذلك بسعيها إلىٰ التأليف والتوفيق بين الكمال الأبدي للمطلق وبين الصيرورة الزمكانية للنسبي في عملية تركيبية تضفي توأمة متنافرة علىٰ وجود ذهني مسبق .

خ ـ محاولة ابتلاع المتناهي في غير المتناهي ، والنسبي في المطلق ، والإنساني في الروحاني ، أو النزول بالإلهي إلىٰ

الإنسـاني، وبالروحـاني إلى الحـسي المادي ، وكـلتـا المحاولتين تجاوز للبديهيات المميزة لكلا العالمين .

د ـ جمع لنقيضين هما السلب والإيجاب، فهي تثبت وجوداً لموجـودين : الله والعـالم، وفي الآن نفسـه تنفي وجـود الثاني، وإذا انتفى وجـود الثاني وأصبح وهماً فتلك هي النكبة الحقيقية للبشرية والارتداد السحيق والشلل التام لحركة حياة الإنسان التي ستغدو حركة وهمية لا حاجة إليها في عالم وهميّ لا وجود له .

وإذا كان القول بـ «المايا» (وهَمْ الوجود وعدم حقيقته) هو أبرز نتاج وحدة الوجود، فإن تكبيل العقل وحبسه خلف أقبية الحدس قد غدوا المعلم الأساسي للفلسفة الدينية الهندية . يقول راداكرشنا «الحدس وسيلة وحيدة للمعرفة، فالعقل والمعرفة العقلية لا يكفيان، فالهندي لا يعرف الحقيقة بل يحققها»[٩٦] .

ولذلك وجدت وحدة الوجود امتدادها الطبيعي في التصوف حيث تتقهقر منزلة العقل أو ينتحي جانبًا، وقد

انتقلت تلك النزعة كما هو معلوم إلىٰ فلاسفة الصوفية في الإسلام وحاز ابن عربي قصب السبق فيها .

٢ ـ **التطور الطبيعي لنظرية القربان (باجنا) :**

اعتقد الهنود في براهما ، وآمنوا بأنه قوة عظيمة توجب عليهم التقرب إليه بالقرابين والعبادات ، ثم أدركوا في مرحلة لاحقة أن هذه القرابين المادية لم تعد ضرورية للتأليه فحلت محلها مراقبات للظواهر الكونية مثل النار والهواء والشمس التي جعلوها ضحايا للإله .

وفي مرحلة تالية اعتقد الهندي أنه نفسه قربان للبراهما ، وفي المرحلة الرابعة من مراحل تطور نظرية القربان اتسمت بالتجريد ، رأىٰ الهندي في نفسه قوة كامنة مؤثرة عالمية هي قوة براهما الحيوية ، ورأىٰ أن نفسه الشخصية هي عين براهما القوة الحيوية ، فصار العالم والموضوع الخارجي والأنا شيئًا واحدًا(٩٧) .

٣ـ **التمرد على سطوة البراهمة :**

كان البراهمة قد قولبوا الديانة في رزمة من الشعائر

والقرابين والمراسم الصارمة تاركين الباب على مصراعيه للزخم التعددي في الآلهة لما يعنيه ذلك من تثبيت لسلطتهم الكهنوتية في الفصل والتفسير والتوجيه، لذلك جاءت وحدة الوجود ردَّ فعل عنيفًا من قبل صفوة من المفكرين والرهبان غير المنتمين إلى العوام ولا إلى الكهنة، وقد لجؤوا إلى الغابات والجبال، وسجلوا تأملاتهم وآراءهم في وحدة الوجود في مجموعة أسفار «الأوبانيشاد» التي تعني: (اجلس قريبًا في صحبة الأساتذة)[٩٨].

٤ـ الثورة على سلطة الكتب المقدسة (الفيدا):

يكشف عن دور هذا العامل المؤثر في ظهور نزعة وحدة الوجود السياق الساخر الذي عرض فيه أحد أسفار الأوبانيشاد نصًا في وحدة الوجود[٩٩].

يشرح كتاب «شاندرغا أوبانيشاد» وحدة الوجود من خلال بيان عملي قام فيه الوالد أودالوكا Uddaloka بتعليم ابنه الشاب سريتاكيتو Sretaketu المغرور الحقيقة الأصلية (حقيقة وحدة الوجود) التي عجز الشاب عن إدراكها مع

دراستـه أسفـار الفيـدا طوال ٢١ سنة، وذلك في النص المعروف بـ «حكاية الملح».

إذ يطلب الوالد من ابنه وضع بعض الملح في الماء ويتركه إلى اليوم الآتي، ويلاحظ ما يحدث له .

وفي اليوم الآتي يطلب الوالد من ابنه فصل الملح عن الماء، فيجيب الشاب بعدم إمكان ذلك بسبب ذوبان الملح في الماء .

فشرع الوالد يسأل الشاب :

- اشرب منه من فضلك، وقل : ماذا يشبه ؟

- إنه ملح .

- ارشفه من وسطه، وقل ماذا يشبه ؟ .

- إنه ملح .

فطلب منه الوالد أن يرمي الكوب بعيداً ثم يدنو منه، ففعل الشاب، لكنه بداية لم يستطع منع الملح أن يظل ملحًا .

فقال له والده : طفلي العزيز ! صحيح أنك لا تستطيع أن تدرك وجود الملح هنا لكنه موجود فعلاً .

هذا هو الجوهر الأول موجود في ذات الكون كله، ذلك

هو الحقيقي، تلك هي الذات، فأنت موجود هنا يا ولدي .

وهكذا فعلى الرغم من أننا لا نستطيع رؤيته فإن البراهمان منتشر في العالم، وهو موجود في داخل كل منا وإلى الأبد مثل وجود أتمان .

٥ ـ النزعة الإنسانية :

ربما يكون من غير المألوف طرح مسألة الإنسان والنزعة الإنسانية في فلسفة الهند الدينية، بسبب رزوح الإنسان الهندي تحت نير الطبقية العرقية الصارمة التي لا فكاك منها، وكذلك بسبب ضآلة حجم الإنسان وقدرته أمام سطوة الآلهة المسيطرة والمبثوثة في كل مكان، بما في ذلك المضاجع .

لكن ليس بمستبعد أن يكون هذا القهر سببًا فعالاً في ظهور نزعة وحدة الوجود في الفكر الهندي، للتخفيف من وقع هذا القهر وللارتقاء برتبة الإنسان ومكانته وللثورة على الواقع الاجتماعي الطبقي .

ومما يغلّب وجود هذا الاحتمال وفعالية هذا السبب أن تقرير مذهب وحدة الوجود جاء مقترنًا لدى بعض مفكري

الهند بالدعوة إلىٰ عبادة الإنسان، كما يظهر لدىٰ فيفي كاناندا من فلاسفة القرن التاسع عشر. يقول كاناندا: (١٠٠) «الله موجود في الكائنات جميعًا، فهذه الكائنات صوره الكثيرة، وليس وراءها إله آخر يبحث الإنسان عنه، ليس هناك سبيل إلىٰ خدمة الله سوىٰ خدمة سائر الكائنات»، ثم يضيف مبيّنًا أن الهدف من وحدة الوجود ليس خدمة الكائنات بإطلاق، بل خدمة الإنسان وتأليهه، ليحل محل الآلهة المتحدة بالبراهمان: «إن الديانة التي نريدها ديانة تقيم دعائم الإنسان، فانفضوا عن أنفسكم هذه التصوفات التي تنهك قواكم، وكونوا أقوياء.

لنمح من أذهاننا خلال الخمسين عامًا المقبلة كل الآلهة الذين لا طائل وراءهم بحيث لا نبقي أمام أعيننا إلا خدمة الإنسان، فجنسنا البشري هو الإله الوحيد اليقظان، فيداه في كل مكان، وقدماه في كل مكان، إنه يشمل كل شيء. إن أولىٰ العبادات كلها هي عبادة مَنْ يحيطون بنا. هؤلاء هم آلهتنا الذين لا آلهة لنا سواهم، وأول ما ينبغي لنا أن نعبده

من هؤلاء الآلهة هم بنو وطننا».

ولا نستطيع في النهاية تغليب عامل من العوامل السابقة وإفراده بالفاعلية والتأثير في نشأة مذهب وحدة الوجود، فذلك من الخطل تمامًا؛ لأن هذا المذهب جديد تمامًا على الإنسانية فلم يسبق الهنود إليه أحد، بل هو توليد هندي خالص، ومثل هذا المولود الفلسفي الجديد يستلزم بالضرورة تضافر عناصر ومولِّدات عدة يسهم كل منها بشكل أو بآخر في تسجيل شهادة مولده، وتمثل الهند بتياراتها ودياناتها ولغاتها وأجناسها وآلهتها بيئة مثلىٰ لهذه الضرورة.

فلا شك أن العوامل السابقة مجتمعة قد أثرت بأقدار متفاوتة في نشأة مذهب وحدة الوجود ذي البنية والتركيب المعقدين واللذين كانا من المبادئ والأفكار الهندية القليلةً إلىٰ حد الندرةً ذات الامتداد والتأثير في الحضارات والديانات الأخرىٰ.

المبحث الثاني

التأليه لدى المفكرين الأحرار

يقصد بالمفكرين الأحرار أصحاب التأملات والأفكار والرؤى التي نشأت بمعزل عن سلطة أسفار الفيدا والفيدانتا في الهند، لكنها لم تكن بعيدة عن تأسيس الميتافيزيقا الهندية، ومن ثم فإنها قد أسهمت في تشكيل أنساق التأليه ونزعاته في الفكر الديني الهندي.

وقد سجلت أسفار الأوبانيشاد طرفًا من مواقف أولئك الثائرين المناهضين لكهنة البراهمة وكتبهم المقدسة، فيحكي سفر «شاندوغيا» تشبيهًا لرجال الدين المتشددين في تمسكهم بالعقيدة إذ ذاك بموكب من الكلاب النابحة الممسك بعضها في ذيل بعض، وفي سفر «سواسانفد» التصريح بأنه لا إله، ولا جنة، ولا نار، ولا تناسخ، ولا عالم، وأن أسفار الفيدا والأوبانيشاد ليست إلا تأليفًا من عند جماعة من الحمقى المغرورين، وأن الأفكار أوهام، والألفاظ كلها باطلة، وأن من تخدعهم العبارات البراقة يتمسكون بالآلهة، وبالمعابد، وبالقديسين مع أنه لا فرق في حقيقة الواقع بين فشنو (الإله) وبين كلب من الكلاب[٩٣].

وقد سميت هذه الطائفة من المفكرين الثائرين بـ «اللاأدريين» و«العدميين»[٩٤].

وفي ظل هذه الثورة الفكرية التي برع أصحابها في عرض أفكارهم حتى وُصفوا بالقدرة على تشقيق الشعرة، ظهر تيار آخر شارك الثائرين في رفض سلطة البراهمة، وفي عدم التسليم بمشروعية تقديم القرابين وأداء الشعائر البرهمية، وقام بالدعوة إلى طريقة جديدة في الخلاص والانعتاق من شرور الحياة.

وكان أبرز من عبَّر عن هذا التيار في جانبيه الحركي والفكري معًا ثلاثة من الأعلام (شارفاكا، وماهافيرا، وسيدهارتا جواتاما) الذين تفاوت تأثيرهم الفكري والمذهبي تفاوتًا كبيراً.

فبينما أخفقت فلسفة شارفاكا واندثرت تعاليمه بسبب مغالاتها في السفسطة والمادية وإنكار ما وراء الحس بدعوى كونه كليات عامة تعتمد على الظن والتخمين.

فإن ماهافيرا قد قيض له النجاح فقد التف حوله أتباع

خلعوا عليه لقب: جينا (Jaina)، أي المنتصر الذي قهر شهواته، وأصبح صانعًا لطريق عبور النهر ومرشدًا للخلاص، ومؤسسًا للجينية، وهي أول ديانة هندية معلومة النسب.

لكن دعوة ماهافيرا طغىٰ عليها واكتسحها نجاح سيدهارتا جواتاما الذي أعلن إدراك طريق الخلاص وانكشاف الحقيقة المطلقة بواسطة التأمل، وأصبح «بوذا» أي المستنير، وتأسست علىٰ دعوته واحدة من كبريات الديانات في العالم إذ يدين بها أكثر من ٥٠٠ مليون شخص، وقد تجاوزت رقعة انتشارها حدود الهند الجغرافية لتستوطن الصين، واليابان، وكمبوديا، وكوريا، وتايلاند، وبورما، وسيرلانكا، وسنغافورة، وفيتنام، وسائر بلدان الشرق الأقصىٰ.

وقد كان المناخ الميتافيزيقي الذي أظل هذا التيار، بالإضافة إلىٰ إخفاق رؤية شارفاكا المادية وتواريها، أحد أهم العوامل التي أسهمت في تصنيف أعلامه ضمن الملاحدة.

إذ يكاد يكون تصنيف ماهافيرا وبوذا بين الملاحدة[٩٥] من

المسلمات لدىٰ الباحثين المحدثين والمعاصرين، ويتجلىٰ ذلك من خلال مظاهر أربعة :

١ـ دراستهما مع الزنادقة والملاحدة في إطار واحد .

٢ـ النص علىٰ كونهما مؤسِّسين لديانتين ملحدتين .

٣ـ دمغهما بـ «اللاأدريين» ، و«العدميين» منكري الألوهية .

٤ـ عدم افتراض خطأ هذا التصور أو الشك في صحة التسليم به .

ويشترك في هذا التصنيف طوائف عدة من الباحثين الشرقيين والغربيين علىٰ السواء ، فمنهم :

١ـ مؤرخو الحضارات : (ول ديورانت[٩٦]، رالف إلنتون)[٩٧] .

٢ـ مؤرخو الأديان : (ميرسيا إلياد[٩٨]، فيلسيان شالي[٩٩]، حبيب سعيد[١٠٠]، أحمد شلبي)[١٠١] .

٣ـ دارسو الديانات المقارنة : (جون هاردون[١٠٢]، حسين العودات)[١٠٣] .

٤ـ مؤرخو الفلسفة : (أ . ف . توملين)[١٠٤] .

٥ـ دارسو فكر الهند (ألبير شويتزر[١٠٥] ، عبد العزيز الزكي)[١٠٦] .

٦ـ دارسو البوذية (فؤاد شبل[١٠٧] عبد الله نومسوك)[١٠٨].

أما الأساس الذي شُيِّدت عليه دعائم هذا التصنيف فهو إعراض بوذا وماهافيرا أو سكوتهما عن تقرير الألوهية، ذلك السكوت المدوِّي الذي أضحىٰ لدىٰ الباحثين غيبوبة ميتافيزيقية أدخلتهما لجة الملاحدة وأخرجتهما من صفوف مثبتي الألوهية.

وليس الأمر علىٰ هذا النحو من الصرامة والوضوح؛ لأن هذا التصنيف تعوزه الدلائل، بل إن الكثير من الدلائل المنهجية ودلائل نقد النصوص والنقد التاريخي لا تؤيده، ليظل تصنيفًا مفرطًا في الاستنتاج إفراطًا غير عابئ بالمتناقضات.

فهذا الاجتهاد والترجيح من طوائف الباحثين يقابله اجتهاد آخر يميل إلىٰ إيمان بوذا بمألوه، وينفي عنه اختيار الإلحاد بديلاً فكريًا، وإلىٰ ذلك ذهب من المحدثين:

١ـ الفرنسي غوستاف لوبون مؤرخ حضارة الهند ورئيس بعثة الآثار الفرنسية إليها[١٠٩].

٢ـ الشيخ أبو زهرة[١١٠].

٣ـ أحمد الشنتاوي[١١١] .

٤ـ الدكتور أورانج كاي رحمات الإندونيسي[١١٢].

٥ـ محمد إسماعيل الندوي[١١٣].

ومن المعاصرين:

١ـ عماد الدين الجبوري[١١٤].

٢ـ كارين آرمسترونغ[١١٥] .

وكذلك جَمْعٌ من فلاسفة البوذية ورهبانها المعاصرين عدَّدهم القديس البوذي: (ناندا بيهكشو Nandha Bhikshu) في كتابه: «مشكلة الألوهية بين البوذية والمسيحية»، والراهب البوذي المعروف:

(راجاوارا موني Rajawara Muni) في كتابه: «بين البوذية والنصرانية في رأينا»[١١٦].

أما دلائل النقد المنهجي ونقد النصوص والنقد التاريخي التي تؤيد تسليم بوذا بمألوه فهي:

١ـ أن سكوت بوذا عن الخوض في تقرير الألوهية وتفصيل

مسائلها كان نهجًا سلكه كذلك في أمر النيرفانا، وهي من دعائم البوذية، فلا يكاد يوجد تعريف قديم أو جديد خاطئ لها؛ لأن الزعيم تركها غامضة ففُسِّرت بكل ما يقع تحت الشمس من ضروب التفسير .

٢- نزعة بوذا الإنسانية التي وضعت الإنسان وخلاصه قطبًا لدائرة اهتمامه ومركزًا وبؤرة لها، فاستحوذ الاهتمام بتقنين قواعد الأخلاق والسلوك والتأمل المفضية إلىٰ إيقاف الألم علىٰ ما عداه من اهتمامات ميتافيزيقية، وإن كانت هذه النزعة قد ترتب عليها من جهة أخرىٰ ما يرجِّح تسليم بوذا بمألوهٍ إذ يصبح الإنسان المتحرر الذي يحقق الخلاص لنفسه كائنًا إلهيًا (بوذيستافا)، أو متحدًا باللانهاية اللاواعية (المطلق) .

٣- عدم ورود أي نص صريح ينكر فيه بوذا أو جينا الألوهية .

٤- ليست هناك نصوص أصيلة مكتوبة ترجع إلىٰ بوذا أو جينا، فأقدم النصوص التي تتضمَّن تعاليم بوذا وهي الـ

«تري بيتاكا» أي السلات الثلاث لم تدون إلا بعد وفاة بوذا بأربعة قرون على الأقل.

أما نصوص الجينية فيرجع إقرارها إلى القرن الثالث بعد الميلاد، ويرجع تدوينها إلى القرن الخامس باللغة البراكريتية الشعبية، بينما كانت حياة جينا وبوذا في القرن السادس قبل الميلاد .

٥ـ أن هناك فارقًا بين الإيمان بإله وبين الدعوة إليه، فالدعوة إلى الله شأن مؤسسي الأديان ودعاتها، وهذا ما لم يرده بوذا .

٦ـ لم ينه بوذا أتباعه عن تأليهه في أيامه الأخيرة .

٧ـ لم ينكر بوذا النبوة حينما عدّه ساريبوتا (أحد تلاميذه) نبيًا، بل أعظم الأنبياء .

٨ـ ما أشيع عن إلحاد جينا وبوذا يجب أن يفهم في ضوء الثورة الفكرية التي مثّلاها بخروجهما على سلطة البراهمة وقرابينهم ورموزهم، ولم يكن ذلك الصراع مع تلك الطبقة المسيطرة على توجيه الحياة الدينية والفكرية لينتهي

بأقل من تشويه رؤىٰ جينا وبوذا التي لاقت قبولاً لدىٰ أوساط الهنود، خاصة إذا وجَّهنا إنكارهما للآلهة ـ إن وجد ـ إلىٰ إنكار لإله الآريين الغزاة الذين يمثلهم البراهمة، وليس إلىٰ الآلهة الدراودية.

فإذا كان بوذا وجينا ليسا بملحدين ولم ينكرا الألوهية، فما إلههما؟ وما نزعتهما في التأليه ؟

الجواب عن ذلك السؤال الميتافيزيقي ـ في الحقيقة ـ من الصعوبة بمكان خاصة في ضوء ندرة بحوثهما الميتافيزيقية ، لكنه ليس من المحال .

فجينا وبوذا ابنان لبيئة هندية واحدة تعج بالآلهة، فليس بمستغرب أن يدينا بما يدين به قومهما ومعلِّموهما من تعدد في الآلهة.

لكن عند التحقيق يبدو أن بوذا قد نحا منحىٰ جديداً في التأليه دمج فيه التجريد بوحدة الوجود، فهو يؤمن بإله مجرد من الذات والصفات، وهو ناموس العلة والمعلول الذي يدير الكون، ويسمِّىٰ هذا الناموس «دهارما»، كما جاء في سلة

«أبيداما بيتاكا» : «مَنْ استبصر هذا الناموس فقد استبصر دهارما، ومَنْ استبصر دهارما فقد استبصر الناموس»

وقد فسّر فلاسفة البوذية الدهارما بأنه مسبب الأسباب الخالق الحافظ المسيطر على الكون الإله غير المشخّص إله بوذا»[١١٦].

وليس استبصار الدهارما ومعرفته في النيرفانا إلا المرتبة التي يتحقق بها اتحاد صاحبها بالإله وتوحده مع الكون والناموس:

جاء في الإصحاح العاشر من سلة (فينايا بيتاكا)[١١٧]:

«أيها الرهبان منذ أن أصبحت تجاه الحقائق المقدسة، أمتلك بوضوح تام تلك المعرفة وذلك الحدس الصادقين المتبلورين في ثلاثة مواد واثني عشر جزءًا، منذ ذلك الوقت، أيها الرهبان، أصبحت أعرف أني في هذا العالم وعوالم الآلهة وعالم مارا وبراهما، وداخل الكائنات جميعها بما فيها النساك والبراهمة والآلهة والبشر قد بلغت المرتبة الأسمى لبوذا، لقد عرفتها ورأيتها، روحي لقيت الخلاص إلى الأبد، إنها ولادتي الأخيرة، لن يكون بعد ذلك بالنسبة إليّ

ولادات جديدة» .

فإذا كان بوذا قد آمن بإله وفق نزعة توفيقية جديدة في التأليه تدمج التجريد بوحدة الوجود فلماذا لم يدع إلىٰ تلك العقيدة إلىٰ جانب ما دعا إليه من تعاليم؟

تكمن إجابة هذا السؤال في واحد أو أكثر من المقترحات التفسيرية العشرة لما أراد بوذا أن تكون عليه البوذية(١١٨) :

١ـ ديانة .

٢ـ فلسفة .

٣ـ ديانة أو فلسفة .

٤ـ ديانة وفلسفة .

٥ـ لا ديانة ولا فلسفة ، ولكن نظام أخلاقي .

٦ـ فن للخلاص مقنَّن بقوانين تتميز فيها الفلسفة من الدين .

٧ـ طريقة للتنويم المغناطيسي والسحر والعجائب .

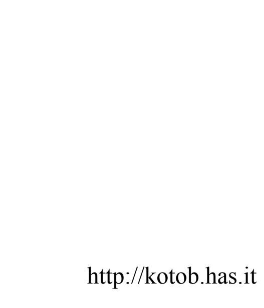
٨ـ طريقة في الحياة .

٩ـ مذهب اجتماعي .

١٠ـ علم نفسي .

المبحث الثالث

التأليه في الجينيه والبوذية


http://kotob.has.it

تختلف طبيعة مشكلة التأليه في الجينية والبوذية عنها في الهندوسية وذلك من منظور الكيفية والزمكانية والمرجعيات التنظيرية، ولا يقتصر دور هذه العناصر على تحديد مسارات الاختلاف والمقاربة فقط، بل إنها تتحكم في طريقة طرح المشكلة.

إذ تتقارب الجينية والبوذية في مسألة الألوهية تقاربًا كبيرًا يجعل من السهل تصنيفهما في مربع واحد؛ وذلك لأنهما على حد تعبير بول ماسون: شقيقتان من كل الوجوه[١١٩].

ويكاد يكون الجامع الأكبر بينهما هو مسألة الألوهية، إذ أبقيتا من الناحية العملية على آلهة البراهمة، ولم تكونا لتستطيعا زعزعة مركز الآلهة الهندوسية التي تشكل دعامة النظام الاجتماعي الهندي.

فالجينية إلى جانب إبقائها على آلهة الهندوسية، قد أخذت بنظرية الأفتار الهندوسية فألَّهت جينًا ومعه ثلاثة وعشرين جينًا سبقوه إلى مرتبة المنتصر، فأصبح المعبد الجيني يضم في الأساس أربعة وعشرين تمثالاً للآلهة من الجينات[١٢٠].

أما البوذية فلا يعدها غوستاف لوبون سوى تطور بسيط للهندوسية، وذلك لمحافظتها على جميع آلهتها، وعدم اختلافها عنها سوى في لغة الأدب التي كتبت بها البوذية، ويخطِّل من يرى فارقًا بينهما، ويُرْجع ذلك لعدم مشاهدته معابد الهندوسية والبوذية التي تكشف التطابق شبه التام بين تماثيل الآلهة المعبودة في كليهما، بل يذهب لأبعد من ذلك ويرى أن سبب غياب البوذية عن الهند ونجاحها خارجها هو ذوبان البوذية في الهندوسية وانصهارها بالتدريج في الديانة التي خرجت منها[١٢١].

ويمكن القول: إن واقع الديانة البوذية الذي يستند إليه غوستاف لوبون معيار موضوعي للحكم على علاقة البوذية بالهندوسية، إذ تدين البوذية بمذهبيها: القديم (الهينايانا: العربة الصغرى)، والجديد (الماهايانا: العربة الكبرى) إلى جانب آلهة الهندوسية، بعقيدة الثالوث أو «راتناترى Ratna Tri» أي الجواهر الثلاثة، ويتكون هذا الثالوث من[١٢٢]:

١ـ بوذا (مؤسس البوذية).

٢ـ دهارما (الناموس) .

٣ـ سانغها (أصحاب بوذا والقديسين) .

ويبـدو أن هذا الثـالوث هـو الذي أثَّر في تشكيل الثـالوث المســيـحي ، لأن بوذا هو أول مـؤسِّس بشـري لدينٍ ينـدرج ضــمن أضــلاع ثالوث مـقـدس ، وحلّ مـحله يســوع في المسيحية .

الهوامش



١- الدراوديون، هم أبناء الشعب الهندي الأصلي الذي كان يقطن المناطق الهندية الممتدة من الشمال إلى الجنوب، ويمتازون بالبشرة السمراء المائلة إلى الأبيض والأشقر، وقد استولوا على مقاليد الأمور في بلاد السند والبنجاب وأنشؤوا فيهما حضارتهم العريقة التي ظلت حتى نزوح الآريين واستيلائهم على وادي نهر الهند منذ ١٨٠٠ ق. م حتى ١٥٠٠ ق. م .

راجع: محمد إسماعيل الندوي، الهند القديمة: حضاراتها ودياناتها، ص ٥٦ - ٥٧، دار الشعب. القاهرة ١٩٧٠ م .

٢- الآريون، هم أبناء الأمة الهند أوربية الذين كانوا يسكنون المنطقة الممتدة من شمال البحر الأسود إلى جنوب روسيا ومن شمال آسيا حتى بحر قزوين، وقد هاجر الآريون ثلاث هجرات اتجهت الموجة الأولى منهم إلى آسيا الصغرى وهم الحثيون عام ٢٠٠٠ ق. م، واستوطنت الموجة الثانية العراق وبلاد الرافدين، وفي الهجرة الثانية استوطنوا إيران وشمال الهند، أما الثالثة فاكتسحوا أوربا .

وكانت لغتهم الأصلية هي السنسكرتية التي تتشابه في بعض كلماتها ونظامها اللغوي مع الفارسية واليونانية واللاتينية والألمانية والإنجليزية، وقد سموا أنفسهم بالآريين ذلك اللفظ الدال على الشرف لأنهم عدوا أنفسهم الشرفاء بينما أهل البلاد التي نزحوا إليها هم الدونيون والخدم والعبيد، وكان الآريون يعبدون أنواعًا مختلفة من الآلهة المتعددة، ويسجدون أمام جميع مظاهر الطبيعة.

راجع: محمد إسماعيل الندوي، الهند القديمة حضاراتها ودياناتها، ص ٦١ - ٦٣، ٧٧ .

3- Bertelsman Handbuch: Religionen der Welt, S: 257, Bertels - man Lexikon Verlag. Muenchen 1992.

4- Bertelsman Handbuch: Religionen der Welt, S: 263.

٥. غوستاف لوبون، حضارة الهند: ترجمة عادل زعيتر، ص ٦٢٥ عيسى البابي الحلبي، القاهرة ١٣٦٧ هـ - ١٩٤٨ الطبعة الأولى .

٦. البيروني تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، ص٢٣ عالم الكتب. بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

وقد عارض الشيخ أبو زهرة . بحق . ما ذهب إليه البيروني من قول بالتوحيد لدى خاصة الهندوس، وذهب إلى أن النصوص الموهمة بالتوحيد في كتبهم يوجد ما يعارضها من تثليث وتعدد، كما أن مفهومها عن التوحيد ليس هو مفهوم التوحيد في الإسلام، وكذلك فإن تلك النصوص لا تمنع وجود الشرك والتعدد في واقع الأمر .

أبو زهرة، الديانات القديمة، ص ٢٦ . ٢٧، دار الفكر العربي، القاهرة. د.ت.

7- John A. Hardon SJ, Gott in den Religionen der Welt, S: 67- 73,،Rex Verlag. Luzern / Muenchen 1967

٨. جون كولر، الفكر الشرقي القديم، ص ٤٧، ٥٤ - ٥٥، عالم المعرفة (١٩٩) ١٤١٦هـ/ يوليو ١٩٩٥م، الكويت .

٩. أحمد شلبي، أديان الهند الكبرى، ص ٤٧ - ٤٨، مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٨١م، الطبعة السادسة.

١٠. د. عمارة نجيب، الإنسان في ظل الأديان، ص ٨٧، ٨٨، مكتبة

المعارف، الرياض ١٤٠٠هـ/١٩٧٩م.

١١- محمد ضياء الرحمن الأعظمي، فصول في أديان الهند، ص ١٧، طبع عام ١٤١٩ هـ، بدون بيانات أو دار نشر .

١٢- أ. ف توملين، فلاسفة الشرق، ص ١٦٠، دار المعارف، القاهرة د. ت.

١٣- الطوطمية: ديانة تربط مجموعة من الناس بتقديس أحد الكائنات أو الجمادات، والاعتقاد أنها تسبقه في الوجود، وأن بينها وبينه علاقة ونسب. راجع: ميثولوجيا وأساطير الشعوب القديمة، ص ٥٣ - ٥٤ .

١٤- الإحيائية: ديانة يعتقد فيها الإنسان أن وراء كل شيء في الكون روحًا مثل روحه.

١٥- فيلسيان شالي، موجز تاريخ الأديان، ص ٦٧، دار طلاس، دمشق، ط ١٩٩١ م.

١٦- السابق ص ٦٩، وانظر رشدي عليان - وسعدون الساموك، الأديان: دراسة تاريخية مقارنة (٩١/١) جامعة بغداد، العراق، ١٣٩٤هـ /١٩٧٤ م .

١٧- الهرمسية هي مجموعة المعتقدات والأفكار والنصوص المنسوبة إلى هرمس الملقب بمثلث العظمة أي المعظم ثلاثًا، وقد أخذ صفات شتى منها: الإله، أو النبي، أو الطبيب، أو الفيلسوف، أو العالم.

وهو شخصية عالمية عند مَنْ لم يعدّه إلهًا، فقد عُرف لدى الفرس بـ (أنبجهد)، وسمَّاه اليهود (أنّوش، أو إخنوخ)، وأشارت إليه كتابات المسلمين على أنه إدريس النبي. راجع مقدمة الأستاذ

عبد الهادي عباس لترجمة نصوص رسائل هرمس في :
هرمس المثلث العظمة، ص ٣٦ ـ ٣٧، دار الحصاد، دمشق، ط١، ١٩٩٨ م .

١٨ـ هرمس المثلث العظمة، ص ٣٧ ـ ٣٨ .

١٩ـ جون كولر، الفكر الشرقي القديم، ص ٣٦ .

٢٠ـ أديب صعب، الأديان الحية، ص ٣٣، دار النهار، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣ م.

٢١ـ توملين، فلاسفة الشرق، ص ١٩١ .

٢٢ـ علي زيعور، الفلسفات الهندية، ص ١٥٧ ـ ١٥٨، دار الأندلس.

٢٣ـ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ٣١٧ ـ ٣١٨، دار القلم، بيروت، د. ت .

عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية (٣١٢/٢)، الموسوعة العربية للدراسات والنشر، ط ١، بيروت ١٩٨٤م.

٢٤ـ يقسم علماء مقارنة الأديان التاريخ الديني للأمم البدائية ثلاثة أطوار مرّ بها اعتقادهم بالآلهة والأرباب، وهي :

١- دور التعدد Polytheism.

٢- دور التمييز والترجيح Hennatheism.

٣- دور الوحدانية Monotheism.

ففي دور التعدد تتخذ القبائل لها أربابًا بالعشرات والمئات، وفي الثاني تبقى الأرباب على كثرتها، ويبرز واحد منها، ويرجح على سائرها لأسباب تتعلق بقوة القبيلة التي تعبده، أو لحاجة الجماعة إلى القوة التي يمثلها ويرمز إليها .

وفي الدور الثالث تجتمع الأمة على معبود واحد يؤلف بينها

مع بقاء الأرباب الأخرى في كل إقليم، وقد تنجح الأمة في فرض سيادتها ومعبودها على الأمم الأخرى .

- العقاد، الله، ص ٢٨، دار المعارف، القاهرة، ط ٧ .
- رشدي عليان - سعدون الساموك، الأديان - دراسة تأريخية مقارنة (١/ ٣٠)

وراجع تفاصيل الخلاف بين القائلين بأصالة التوحيد لدى الإنسان، وبين القائلين بالترقي إلى التوحيد من الوثنية لدى:

- رشدي عليان - سعدون الساموك، الأديان - دراسة تأريخية مقارنة (١/ ٢٩ ـ ٤٠) وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة بغداد، د.ت .
- طه الهاشمي، تاريخ الأديان وفلسفتها، ص ١٣٩ـ ١٥٢ منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت ١٩٦٣م .

وهذا التقسيم الذي ارتضاه العقاد غير مقبول لأنه يخلط بين دورين من أدوار الاعتقاد، وهما دور التمييز والترجيح ودور الوحدانية، فمضمون الاعتقاد في الدورين يجعلهما دورًا واحدًا هو التمييز والترجيح وليس الوحدانية، لأننا لو أسمينا الاعتقاد في مألوه مميز على غيره من المألوهات بصفاته أو بإجماع القبائل عليه توحيدًا، فإن هذا خلط بيِّن، لأن التوحيد والشرك (التعدد) من ألفاظ التناقض، وليسا من ألفاظ التضاد، والمتناقضان لدى المناطقة هما اللفظان اللذان لا يرتفعان معًا ولا يوجدان معًا، فإما التعدد وإما التوحيد، فلا يكون هناك توحيد قط ما دامت هناك معبودات أخرى مع الله .

٢٥ـ جاء الإسلام ببيان شافٍ وحاسم في أصل نزعة التأليه لدى

الإنسان، حيث تضافرت النصوص على أن التوحيد هو أول ما عرف الإنسان سواء أكان ذلك زمانيًا أم كان مذهبيًا، لأن التوحيد هو الفطرة التي فُطر الإنسان عليها. قال تعالى: ﴿**فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله**﴾ الروم: ٣٠.

وبيَّن القرآن الكريم أن التوحيد ارتكز في النفس الإنسانية منذ كان الإنسان في عالم الذر، وأن الإنسان أدركه وأقرَّ به وشهد على نفسه بضرورة التزامه، قال تعالى: ﴿ **وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالو بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين (١٧٢) أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون (١٧٣) وكذلك نفصل الآيات ولعلهم يرجعون (١٧٤)** ﴾ الأعراف: ١٧٢ ـ ١٧٤.

وفسّر النبي ﷺ انتقال الإنسان من التوحيد إلى غيره من النزعات بأنه ارتداد عن الطبيعة المركوزة في نفس الإنسان، وأن سبب هذا الارتداد الفساد الطارئ على الفطرة الإنسانية بفعل العوامل الخارجية .

قال النبي ﷺ: «ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه».

صحيح البخاري كتاب الجنائز/ باب إذا أسلم الصبي فمات هل يصلى عليه؟

صحيح البخاري (كتاب التفسير/تفسير سورة الروم).

صحيح البخاري (كتاب القدر/ باب الله أعلم بما كانوا عاملين).

صحيح مسلم (كتاب القدر/ باب معنى كل مولود يولد على الفطرة).

٢٦- محمد عبد الله دراز، الدين، ص ١١٢، دار القلم، الكويت، الطبعة الثالثة، ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م.

٢٧- توملين، فلاسفة الشرق، ص ١٨٢ .

٢٨- يخلط كثير من الدارسين بين البراهمان (المطلق) وهو «الحقيقة المطلقة» أو «ذلك الذي يضفي العظمة»، وبين (براهما) أحد آلهة الثالوث الهندوسي، والبراهمان هو أساس وجود براهما.

29- John A. Hardon, Gott in den Religionen der Welt, S: 69

30- Bertelsmann Handbuch: Religionen der Welt, S: 264

٣١- جون كولر، الفكر الشرقي القديم، ص ٥٤ ـ ٥٥.

32- Religionen der Welt, S: 264

33- John A. Hardon, Gott in den Religionen der Welt, S:69

٣٤- فيلسيان شالي، موجز تاريخ الأديان، ص٧٥.

٣٥- جون كولر، الفكر الشرقي القديم، ص ٥٥.

٣٦- تيودور أو يزرمان، تطور الفكر الفلسفي، ص ١٢٠ دار الطليعة. بيروت ط٣، ١٩٨٢م.

٣٧- عماد الدين الجبوري، الله والوجود والإنسان، ص ٤ ـ ٥، المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت ١٩٨٦ م، الطبعة الأولى .

٣٨- المرجع السابق، ص٥٤.

39- Reliegionen der Welt, S: 265

٤٠- جون كولر، الفكر الشرقي ص١٣٠.

٤١- سبقت الإشارة إلى أن البيروني هو صاحب تلك الرؤية، وأنه قد تابعه فيها جمهرة من الدارسين الغربيين والشرقيين على

السواء، وقد تطورت هذه الرؤية لدى بعض الباحثين المعاصرين إلى التعميم والقطع بأن الهندوسية ديانة توحيد، بل ونواة التوحيد في العالم.

راجع في ذلك: هاشم الدفتردار - محمد علي الزغبي، نواة الوحدة الدينية في العالم : البراهمة، ص ١٧، ٣٣ - ٣٤، دار الإنصاف، بيروت ١٩٤٨م .

وقد عارض ذلك التصور بعض الباحثين من أبناء الهند. راجع مثلاً: القاضي أطهر المباركبوري، العرب والهند في عهد الرسالة. بترجمة عبد العزيز عبد الجليل، ص ١٠٦، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٣م.

ويؤيد دعوى القائلين بعدم وجود للوحدانية في الهندوسية أن الهندوسية كما ورد على لسان المهاتما غاندي لا تشترط عقيدة في الله. يقول غاندي : «أما الاعتقاد بوجود الخالق وعدمه فكلاهما سواء، ولا يلزم لأي رجل من الرجال الهندوس أن يؤمن بالخالق، فهو هندوسي سواء آمن أم لم يؤمن». راجع: ضياء الرحمن الأعظمي، فصول في أديان الهند، ص ١٦، دون بيانات.

42- Hardon , Gott in den Reliegionen der Welt, S: 268

٤٣. لبيرشويتزر، فكر الهند، ص ١٨١ .

44- Religionen der Welt, S: 86 - 87.

45-Klaus Klostermaier, Der Hinduismus, S: 60, Koeln,1970.

٤٦. سرفبالي رادا كرشنا - شارلز مور، الفكر الفلسفي الهندي، ص ١٤٢، بترجمة ندره اليازجي، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر ١٩٦٧.

٤٧. هرمس المثلث العظمة، الكتاب الرابع - مقاطع من كتاب هرمس إلى ابنه تات ١، ص ٢١٣ .

٤٨. توملين، فلاسفة الشرق، ص ١٩٤ .

٤٩. كارين آرمسترونغ، الله والإنسان، بترجمة محمد الجوار، ص ٩٨، دار الحصاد، دمشق ١٩٩٦م. الطبعة الأولى.

٥٠. عماد الدين الجبوري، الله والوجود والإنسان، ص ٧.

٥١. على زيعور، الفلسفات الهندية، ص ١٦٨، دار الأندلس للطباعة والنشر .

٥٢. جون كولر، الفكر الشرقي القديم، ص ١٥٠ .

53- Klaus Klostermaier, Der Hinduismus, S: 75

= وانظر: أديان العالم، حبيب سعيد، ، ص ٧٦ ـ ٧٧.

٥٣. حضارة الهند، غوستاف لوبون، ص ٦٠٠ - ٦٠١، طبع عيسى الحلبي بترجمة عادل زعيتر، القاهرة ١٣٦٧/١٩٤٨ م، الطبعة الأولى .

٥٤. ول ديورانت، قصة الحضارة (٣/٢٠٤)، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، بترجمة زكي نجيب محمود، القاهرة، ١٩٦٨م، الطبعة الثالثة .

٥٥. فاروق الدملوجي، تاريخ الآلهة (١/٢٩ - ٣١)، مطبعة الشباب، بغداد ١٩٥٤م.

جفري بارندر، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ص ٥٢، عالم المعرفة ١٧٣، الكويت ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

٥٦. منوسمرتي، الفقرات (١ ـ ١٦، ١٧ ـ ٥١) بتصرف، بترجمة إحسان حقي، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت .

(❖) هي الآن إحدى القرى التابعة لمحافظة المنيا، تبعد عن النيل مسافة تسعة كيلومترات غرب مدينة ملوي، وبها آثار معبد لعبادة الإله تحوت كاتب الآلهة المنحوت على شكل طائر أبي منجل، وبها اكتُشف أحد تماثيله الذي اتخذته جامعة القاهرة شعارًا لها، ووجد بها كذلك تمثالان للإله تحوت في صورة قرد مفكر.

راجع : أدولف إرمان، ديانة مصر القديمة، ص ٧٤ – ٨٤، بترجمة د. عبد المنعم أبو بكر ود. محمد شكري، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٧م .

٥٧. أدولف إرمان، ديانة مصر القديمة، ص ٧٢ ـ ٧٣، ١٠٨ – ١٠٩.

٥٨. جفري بارندر، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ص ١٧٥.

ـ ضياء الرحمن الأعظمي، فصول في أديان الهند، ص ١٠٩ ـ ١١٠.

٥٩. عبد العزيز الزكي، نشأة الفكر الهندي وتطوره في العصور القديمة، ص ٢٥١، مجلة عالم الفكر. المجلد الأول، العدد الثالث، الكويت، ١٩٧٠ م .

٦٠. ضياء الرحمن الأعظمي، فصول في أديان الهند، ص ١١٠ – ١١٣.

٦١. جفري بارندر، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ص ١٧٥ – ١٧٦.

٦٢. جفري بارندر، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ص ١٧٧.

٦٣. عبد العزيز الزكي، نشأة الفكر الهندي وتطوره، ص ٢٦٩.

٦٤. فاروق الدملوجي، تاريخ الآلهة، ص ٣٢ – ٣٣.

٦٥. لوك بنوا، المذهب الباطني في ديانات العالم، ص ١٨ - ١٩.

٦٦. ول ديورانت، قصة الحضارة (٣ / ٢٠٧) .

- حبيب سعيد، أديان العالم، ص ٨١، دار التأليف والنشر بالمكتبة الأسقفية، القاهرة، دون تاريخ .

٦٧. لوك بنوا، المذهب الباطني في ديانات العالم، ص ٨٦، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٤١٩هـ/١٩٩٨م، ط الأولى.

68- J. Hardon, Gott in den Religionen der Welt, 67
= A. U. P. Keilh Ouer, Die Bildsprache des Hinduismus. Die .Indische Goetter Welt und Ihre Symboelik, S: 70, Koeln 1985.

٦٩. غوستاف لوبون، حضارة الهند، ص ٦٠٥.

٧٠. غوستاف لوبون، حضارة الهند، ص ٣٦٨.

٧١. طلعت مراد، ميثالوجيا الكون المؤلّه، ص ١٧- ٢٠، منشورات جامعة عمر المختار البيضاء، الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى ١٩٩٥م، الطبعة الأولى.

٧٢. سرفبالي رادا كرشنا، الفكر الفلسفي الهندي، ص ١٥.

٧٣. راجع تفاصيل هذا الخلاف وأدلة كل فريق لدى : محمد العلي، الهندوسية: عرض ونقد (١/٢٣٨ ـ ٢٥٥)، رسالة ماجستير بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، (١٤٠٨هـ).

٧٤. محمد إسماعيل الندوي، الهند القديمة: حضاراتها ودياناتها، ١٢٠- ١٢١، دار الشعب، القاهرة ١٩٧٠م.

٧٥. سرفبالي رادا كرشنا، الفكر الفلسفي الهندي، ص ٢٧.

٧٦. لوك بنوا، المذهب الباطني في ديانات العالم، ص ٨٧.

٧٧. غوستاف لوبون، حضارة الهند، ص ٦٠٧ - ٦٠٨.

٧٨. محمد السماك، مقدمة إلى الحوار الإسلامي المسيحي، ص٣٨، دار النفائس، بيروت ١٤١٨هـ . ١٩٩٨م الطبعة الأولى .

٧٩. نقلاً عن الأعظمي، فصول في أديان الهند، ص ١٥ .

80- Religionen der Welt, S: 439 - 472.

- معجم المعبودات القديمة مثيولوجيا وأساطير الشعوب القديمة، ص ١٢٩، ٣٠٤، دار الفكر اللبناني، بيروت ١٩٩٤م.

- جيفري بارندر، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ص ٣٧٩ - ٤٢٨.

٨١ . نظلة الجبوري، فلسفة وحدة الوجود، ص ١٥.

٨٢ . المرجع السابق، ص١٨ . ١٩.

83- Klaus. Klostermaier, Der Hinduismus, S:80.

٨٤ . البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، ص٢٨.

٨٥ . المرجع السابق، ص٣١ . ٣٢.

٨٦ . المرجع السابق، ص ٢٧.

٨٧ . ديورانت، قصة الحضارة، (٣/٣٣ - ٣٤).

٨٨ . المرجع السابق، (٣/٢١١ - ٢١٢).

٨٩ . جون كولر، الفكر الشرقي القديم، ص ١٢٩ .

٩٠. سرفبالي رادا كرشنا، الفكر الفلسفي الهندي، ص ١٧.

٩١. ديورانت، قصة الحضارة، (٣/٣٣) .

٩٢. جوزيف كاير، حكمة الأديان الحية، ص ١١٤، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، بترخيص من مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر.

٩٣. العقاد، الله (كتاب في نشأة العقيدة)، ص٣١، ط ١، دار المعارف، مصر.

٩٤. ديورانت، قصة الحضارة (٣ / ٢٠٩).

٩٥. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي، بتحقيق سليمان دنيا، القسم الثالث، ص ٢٧٩، دار المعارف، الطبعة الثالثة، القاهرة، د. ت.

٩٦. رادا كرشنا، الفكر الفلسفي الهندي، ص ١٥.

٩٧. نظلة الجبوري، فلسفة وحدة الوجود، ص ٥٨.

٩٨. محمد إسماعيل الندوي، الهند القديمة : حضاراتها ودياناتها، ص ١٠٦ - ١٠٧.

٩٩. كارين أرمسترونغ، الله والإنسان، ص ٤٣ - ٤٤ .

وقد أورد علي زيعور النص نفسه ولكن ترجمته لاسم الابن جاءت "شفيتاكيتو" راجع: الفلسفات الهندية، ص ١٢٧ .

١٠٠. نقلاً عن ديورانت، قصة الحضارة (٣ / ٤٠٩، ٤١٠) .

١٠١. ول ديورانت، قصة الحضارة (٥٢/٣).

١٠٢. المرجع السابق.

١٠٣. لم تعد هناك ضرورة لاستقصاء آراء «شارفاكا» وفحصها، وذلك لسببين:

أولهما: عدم وجود تأثير مذهبي لدعوته مع اختفائها واندثارها،

الثـانـي: فَقْد كـتـاباته الأصلية وانحسـار الإشـارات الواردة عنه ـ على ندرتها في كتب مخالفيه.

راجـع: عـبـد الـعـزيـز الزكـي، نشـأة الفكـر الهـنـدي وتـطـوره فـي العصـور القديمة ص ٢٥٣.

١٠٤ـ قصة الحضارة (٣ / ٥٧، ٨٢) .

١٠٥ـ شـجـرة الحـضـارة (١٩٦/٣) بـتـرجـمـة أحـمـد فـخـري، مكتبـة الأنجلو المصرية،١٩٦١م.

١٠٦ـ تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية (٩١/٢)، دار دمشق، سورية. طبعة أولى ٨٦ ـ ١٩٨٧ م.

١٠٧ـ مـوجـز تاريـخ الأديـان، ص ٨٦، ٨٧، ٨٨، دار طـلاس للـدراسـات والترجمة والنشر، بترجمة حافظ الجمالي، الطبعة الأولى ١٩٩١ م.

١٠٨ـ أديان العالم، ص ١٠٧، دار التـأليف والنشـر للكنيسـة الأسقفية بالقاهرة، د. ت.

١٠٩ـ أديان الهند الكبرى، ص ٢١٢، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة السادسة، ١٩٨١ م.

110- J.Hardon, Gott in den Religionen der Welt, S: 122,156.

١١٠ـ الموت فـي الديـانات الشــرقـيــة، ص ٨٢، الأهـالـي للطبــاعــة والنشـر، دمشق الطبعة الثانية، ١٩٩٢م.

١١١ـ فلاسفة الشرق، ص ٢٠٧.

١١٢ـ فكر الهند، ص ٨٤، دار طـلاس للدراسـات والـتـرجـمـة والنشـر،

الطبعة الأولى ١٩٩٤م.

١١٣. نشأة الفكر الهندي وتطوره في العصور القديمة، ص٢٥٣، ٢٥٨، ٢٢٦.

١١٤. البوذية، ص ١٠٨، دار المعارف. مصر ١٣٩٣ هـ ـ ١٩٨٣م.

١١٥. البوذية، ص ١٥٤، ١٥٦، ١٥٧، أضواء السلف . الرياض ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، الطبعة الأولى.

ويعد هذا المؤلَّف من أحدث ما كتب عن البوذية، وقد اعتمد مؤلفه على مجموعة كبيرة من المصادر الأصلية للبوذية في اللغة السنسكريتية أو التايلاندية لغة المؤلف، فالبوذية هي الديانة الأولى في تايلاند.

١١٦. حضارة الهند، ص ٣٦٦، ٣٦٩، ٣٨٧.

١١٧. الديانات القديمة، ص٧٠، دار الفكر العربي، د . ت.

١١٨. الحكماء الثلاثة، ص ١٠٧ . سلسلة اقرأ . دار المعارف مصر ١٣٠٧٣ هـ /١٩٥٣م.

١١٩. التفكير الديني في العالم قبل الإسلام، ص ٣٠٣، دار الثقافة، الدوحة، د . ت.

١٢٠. الهند القديمة حضاراتها ودياناتها، ص ١٥٠.

١٢٢. الله والوجود والإنسان، ص ٧٣، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.

١٢٣. لله والإنسان، ص ٤٥.

١٢٤. نومسوك، البوذية، ص ١٥٥ ـ ١٧٣.

١٢٥. المرجع السابق، ص ١٧٤. ١٧٥.

١٢٦. نقلاً عن هنري أرفون، بوذا، ص ١٠٢ ـ ١٠٣، المؤسسة

العربيـــة للدراسـات والنشـر، بيروت . الطبعة الأولى، ١٩٨٠ م .

127- Religionen der Welt,S:291.

١٢٨. بول ماسون، الفلسفة في الشرق، ص ١١٦ .

١٢٩. نومسوك، البوذية، ص ٧٩.

١٣٠. غوستاف لوبون، حضارة الهند، ص ٣٧٠ . ٣٧٣

ويؤكد الفكرة ذاتها الدكتور أورانج كاي رحمات الإندونيسي .

راجع: التفكير الديني في العالم قبل الإسلام، ص ٣١٦ .

١٣١. ومسوك، البوذية، ص ١٧٨ .

ثَبَتُ
المصادر والمراجع



أولاً ـ مصادر باللغة العربية :

١ـ آرمسترونغ، كارين: الله والإنسان، ترجمة محمد الجورا، دار الحصاد، الطبعة الأولى، دمشق ١٩٩٦م.

٢ـ أرفون، هنرى: بوذا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١ ، بيروت ١٩٨٠م .

٣ـ إرمان، أدولف: ديانة مصر القديمة، بترجمة عبد المنعم أبو بكر محمد شكري، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٧م.

٤ـ الأعظمي ، محمد ضياء الرحمن: فصول في أديان الهند، طبع عام ١٤١٩هـ، دون بيانات.

٥ـ إلنتون، رالف، شجرة الحضارة، الجزء الثالث بترجمة احمد فخري، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦١م.

٦ـ إلياد، ميرسيا: تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، دار دمشق، ط١، سورية ٨٦ ـ١٩٨٧م .

٧ـ أويزرمان، تيودور: تطور الفكر الفلسفي، دار الطليعة، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٢م.

٨ـ بارندر، جفري: المعتقدات الدينية لدى الشعوب: سلسلة عالم المعرفة (١٧٣)، الكويت ١٤١٣هـ، ١٩٩٣ م.

٩ـ بدوي ، عبد الرحمن (الدكتور): الموسوعة الفلسفية، الموسوعة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٤ م.

١٠ـ بنوا ، لوك: المذهب الباطني في ديانات العالم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. ط ١، بيروت ١٤١٩ هـ/ ١٩٩٨ م .

١١ـ البيروني، أبو الريحان: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، الطبعة الثانية، عالم الكتب، بيروت ١٤٠٣ هـ/١٩٨٣ م .

١٢ـ توملين ، أ . ف: فلاسفة الشرق، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، د. ت.

١٣- الجبوري، عماد الدين: الله والوجود والإنسان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، بيروت١٩٨٦م.
١٤- الجبوري، نظلة: فلسفة وحدة الوجود، مكتبة ابن تيمية، ط١، المحرق، البحرين، ١٤٠٩هـ.
١٥- دراز ، محمد عبد الله (الدكتور)، الدين: دار القلم، الكويت، الطبعة الثالثة، ١٣٩٤ هـ/ ١٩٧٤م.
١٦- الدفتار ، هاشم (وآخرون)، نواة الوحدة الدينية في العالم، البراهمة، دار الإنصاف، بيروت، ١٩٤٨م.
١٧- الدملوجي، فاروق: تاريخ الآلهة، الجزء الأول، مطبعة الشباب، بغداد، ١٩٥٤م.
١٨- ديورانت، ول: قصة الحضارة، الجزء الثالث بترجمة زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر، ط ٣، القاهرة، ١٩٦٨م .
١٩- رحمات، أورانج كاي (الدكتور): التفكير الديني في العالم قبل الإسلام، دار الثقافة، الدوحة، د.ت.
٢٠- الزكي، عبد العزيز: نشأة الفكر الهندي وتطوره، في العصور القديمة، مجلة عالم الفكر، (المجلد الأول، العدد الثالث)، الكويت، ١٩٧٠م.
٢١- زيعور، علي: الفلسفات الهندية، دار الأندلس، دون بيانات.
٢٢- أبو زهرة، محمد (الشيخ): الديانات القديمة، دار الفكر العربي، القاهرة، د . ت.
٢٣- الساموك، سعدون (وآخرون): الأديان، دراسة تاريخية مقارنة، جامعة بغداد، العراق، ١٣٩٤ هـ / ١٩٧٤م.
٢٤- سعيد، حبيب: أديان العالم، دار التاليف والنشر بالمكتبة الأسقفية، القاهرة، د .ت.
٢٥- السماك، محمد: مقدمة إلى الحوار الإسلامي المسيحي، دار النفائس، ط ١،

بيروت، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.
٢٦- ابن سينا، أبو علي (الشيخ الرئيس): الإشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي، القسم الثالث، ط٣، دار المعارف، مصر، د . ت.
٢٧ - شالي، فيلسيان: موجز تاريخ الأديان، ترجمة حافظ الجمالي، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩١ م.
٢٨- شبل ، فؤاد: البوذية، دار المعارف، القاهرة، ١٣٩٣هـ/١٩٨٣ م.
٢٩- شلبي، أحمد (الدكتور): أديان الهند الكبرى، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة السادسة، القاهرة ١٩٨١ م.
٣٠- الشنتاوي، أحمد: الحكماء الثلاثة، سلسلة اقرأ، دار المعارف، مصر، ١٣٧٣ هـ/١٩٥٣م.
٣١- شويتزر، البير: فكر الهند، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.
٣٢- صعب، أديب: الأديان الحية، دار النهار، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣ م .
٣٣- العقاد، عباس محمود: الله (كتاب في نشأة العقيدة)، دار المعارف، القاهرة، ط ٧.
٣٤- العلي، محمد (الدكتور): الهندوسية، رسالة ماجستير، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية أصول الدين، الرياض، ١٤٠٨ هـ.
٣٥- عليان، رشدي (وآخرون): الأديان، دراسة تاريخية مقارنة، جامعة بغداد، العراق ١٣٩٤ هـ/١٩٧٤ م.
٣٦- العودات، حسين: الموت في الديانات الشرقية، الأهالي للطباعة والنشر، ط ٢، دمشق ١٩٩٢ م.
٣٧- كاير، جوزيف: حكمة الأديان الحية، دار مكتبة الحياة، بيروت، بترخيص من مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر، د . ت.
٣٨- كرشنا، سرفبالي رادا (وآخرون): الفكر الفلسفي الهندي، ترجمة ندرة

اليازجي، دار اليقظة العربية للتاليف والترجمة والنشر، ١٩٦٧ م.
٣٩ـ كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، بيروت، د. ت.
٤٠ـ كولر، جون: الفكر الشرقي القديم، سلسلة عالم المعرفة (١٩٩)، الكويت، صفر ١٤١٦هـ/ يوليو ١٩٩٥ م.
٤١ـ لوبون، غوستاف: حضارة الهند، ترجمة عادل زعيتر، طبع عيسى البابي الحلبي، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٣٦٧هـ/١٩٤٨ م.
٤٢ـ ماسون، بول: الفلسفة في الشرق، بترجمة محمد يوسف موسى، دار المعارف، القاهرة، د. ت.
٤٣ـ المباركبوري، اطهر (القاضي): العرب والهند في عهد الرسالة، ترجمة عبد العزيز عبد الجليل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣ م.
٤٤ـ مراد، طلعت: ميثالوجيا الكون المؤلّه، منشورات جامعة عمر المختار البيضاء، ط ١، ليبيا، ١٩٩٥ م.
٤٥ـ منوسمرتي: ترجمة إحسان حقي، دار اليقظة العربية للتاليف، والترجمة والنشر، بيروت.
٤٦ـ منيار، لويس: هرمس المثلث العظمة، ترجمة عبد الهادي عباس، دار الحصاد، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.
٤٧ـ نجيب، عمارة (الدكتور): الإنسان في ظل الأديان، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤٠٠ هـ/١٩٧٩م.
٤٨ـ الندوي، محمد إسماعيل، الهند القديمة حضاراتها ودياناتها: دار الشعب، القاهرة، ١٩٧٠ م.
٤٩ـ نعمة، حسن: موسوعة ميثولوجيا واساطير الشعوب القديمة ومعجم أهم المعبودات القديمة، دار الفكر اللبناني، بيروت ١٩٩٤م.
٥٠ـ نومسوك، عبد الله: البوذية، مكتبة أضواء السلف، ط ١، الرياض، ١٤٢٠ هـ،١٩٩٩ م.

٥١ـ الهاشمي، طه: تاريخ الأديان وفلسفتها، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت،١٩٦٣م.

ثانيًا: مصادر باللغة الألمانية :

1- Bertelsmann Handbuch: Religionen der Welt, Bertel smann Lexikon Verlag. Muenchen 1992 .
2- Hardon , John A. S J , Gott in den Religionen der Welt , Rex - Verlag, Luzern . Muenchen 1967 .
3- Keilhauer , A. U. P , Die Bildsprache des Hinduismus: Die Indische Goetter Welt und ihre Symbolik . Koeln 1985 .
4- Klostermaier , Klaus , Der Hinduismus . Koeln 1970 .

المؤلف في سطور

الدكتور عبدالراضي محمد عبدالمحسن

- مدرس الفلسفة الإسلامية ومقارنة الأديان بجامعة القاهرة.
- دكتوراه الفلسفة الإسلامية ومقارنة الأديان من جامعتي: القاهرة وبامبرج Bamberg الألمانية ١٩٩٦م. بمرتبة الشرف الأولى.

*** مؤلفات:**

١- التطرف اليهودي. مكتبة التوعية الإسلامية. القاهرة ١٩٩٢م
٢- منهج أهل السنة والجماعة في الرد على النصارى. مطبعة الفاروق الحديثة. ط٢، القاهرة ١٩٩٦م.
٣- نبي الإسلام بين الحقيقة والادعاء. الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.
٤- المعتقدات الدينية لدى الغرب. مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض ١٤٢٢هـ/٢٠٠٠م.
٥ ـ الغارة على القرآن الكريم، دار قباء. القاهرة ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

*** تحقيق تراث:**

- نزهة الحفاظ للحافظ أبي موسى المديني، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت ١٩٨٦م.

*** إصدارات باللغة الأجنبية:**

1- MUHAMMD'S PROPHETHOOD: REALITY OR HOAX.
Internatonal Islamic Publishing House (IIPH), Riyadh 1999.
2- CRISTIANITY AS SEEN BY IBN TAYMIAH. International
Islamic Publishing Hause (IIPH). Riyadh 2001.

تُعدُّ الهند - بخصوصيتها الحضارية والفكرية، وبما توافر لها من ديانات موغلة في القدم، ودرسٍ فلسفيٍّ عريق، وفكرٍ دينيٍّ غنيٍّ بالمذاهب والآراء - مجالاً خصباً للدراسات المقارنة التي قلَّت فيها الكتابات العربية أو كادت تندر.

وتأتي هذه الدراسة لتسدَّ جانباً من حاجة المكتبة العربية لمثل هذا النوع من المؤلَّفات المتخصصة التي تتناول بالفحص النقدي قضية الألوهية في الفكر الديني الهندي عبر تاريخه القديم والمعاصر.

وإذا كانت طبيعة الموضوع الذي تعالجه الدراسة تمثل ضرورة دينية وفكرية، فإن التخصص العلمي الدقيق للمؤلف، ومنهجيته في المعالجة، وجدَّة النتائج التي انتهى إليها، لتمثل بعداً إضافياً لقيمة الكتاب.

ردمك: ٨ - ١٦ - ٦٦٧ - ٩٩٦٠